

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

MAY 08 1995

GTU LIBRARY

»Ehre Vater und Mutter«

- | | |
|----------------------|---|
| Anton A. Bucher | Sollen Kinder ihre Eltern ehren? |
| Adrian Schenker OP | »Ehre Vater und Mutter« |
| Michel Sales SJ | Die Ehre, Kind zu werden, oder was es heißt,
»Vater und Mutter zu ehren« |
| Maria Margarete Dach | Das vierte Gebot und
die Sorge um den alten Menschen |
| Florian Pitschl | »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...« |

Perspektiven

- | | |
|----------------------|--|
| Karl-Heinz Menke | Devotio moderna und Devotio postmoderna |
| H.-B. Gerl-Falkovitz | Unterwegs zur Einheit |
| Klemens Deinzer | Die Perichorese von menschlicher Freiheit
und göttlichem Gesetz |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER · KARL LEHMANN
REINHARD LÖW † · HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:

MAXIMILIAN GREINER

»Ehre Vater und Mutter«

- | | | |
|----------------------|----|---|
| ANTON A. BUCHER | 1 | Sollen Kinder ihre Eltern ehren? Pädagogisch-psychologische Anmerkungen zur Problematik und Aktualität des viertes Gebotes |
| ADRIAN SCHENKER OP | 11 | »Ehre Vater und Mutter«. Das vierte Gebot in der Gesamtordnung des Dekalogs |
| MICHEL SALES SJ | 18 | Die Ehre, Kind zu werden, oder was es heißt, »Vater und Mutter zu ehren« |
| MARIA MARGARETE DACH | 40 | Das vierte Gebot und die Sorge um den alten Menschen |
| FLORIAN PITSCHL | 50 | »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...«. Ferdinand Ulrichs Philosophische Anthropologie der Kindheit im Gespräch mit Wertvorstellungen am Ende der Moderne |

Perspektiven

- | | | |
|----------------------|----|--|
| KARL-HEINZ MENKE | 61 | Devotio moderna und Devotio postmoderna |
| H.-B. GERL-FALKOVITZ | 72 | Unterwegs zur Einheit |
| KLEMENS DEINZER | 77 | Die Perichorese von menschlicher Freiheit und göttlichem Gesetz. Die Enzyklika »Veritatis splendor« im Kontext einer transversalen Moral |

Dialog

- | | | |
|---------------------|----|---|
| KLAUS MEYER | 80 | »Wahrheit – was ist das?«
Randbemerkungen eines verwunderten Laien zur gängigen Exegese |
| THEODOR WEISSENBORN | 90 | Sprecher der Sprachlosen. Zur sozialen Aufgabe einer Literatur, die sich als gesellschaftliche Einrichtung versteht |
| FRANZ LÜTTGEN | 96 | Viel Bemerkenswertes hat... |

ANTON A. BUCHER · SALZBURG

Sollen Kinder ihre Eltern ehren?

*Pädagogisch-psychologische Anmerkungen zur Problematik
und Aktualität des vierten Gebotes*

»Die Geschichte der Kindheit ist ein Alptraum, aus dem wir gerade erst erwachen.«¹ So beginnt – anklagend und hoffnungsvoll zugleich – Lloyd de Mause, Kindheitsforscher und Psychoanalytiker, seine »Hört ihr die Kinder weinen« betitelte Geschichte der Kindheit. Wer zählt sie: die namenlosen Kinder, die ausgesetzt wurden, in die Sklaverei verkauft, in Bergwerke gesteckt, gedemütigt, prostituiert, von Schwertern erschlagen, von Granaten zerfetzt, radioaktiv verstrahlt? Nicht immer waren (und sind) es Fernstehende, die den Kindern Leid zufüg(t)en: nur zu oft die Eltern. Fjodor M. Dostojewskij läßt in den »Brüdern Karamasow« den Intellektuellen Iwan, der wegen der Leiden unschuldiger Kinder seinen Gottesglauben verlor, erzählen, wie ein durchaus angesehenes Elternpaar aus dem Beamtenstand die fünfjährige Tochter peitschte und zwang, den eigenen Kot zu essen: »Die ganze Welt mit ihrer Erkenntnis ist doch nicht die Tränen dieses kleinen Kindes wert.« Gewiß: Viele der Täter und Täterinnen waren (und sind) selbst Opfer und räch(t)en sich, weil sie sich nicht zu wehren vermochten, am Kind, am Schwächsten der Schwachen. Die Literatur über Kindesmißhandlung², speziell über Kindesmißbrauch ist zwischenzeitlich Legion und hat ermöglicht, öffentlich zu thematisieren, was früher schamhaft verschwiegen wurde, aber hinter geschlossenen Türen dennoch geschah. Jedoch kann dieser Diskurs den Blick dafür trüben, was in gewiß weit mehr Familien Tag für Tag eben auch geschieht: Daß Eltern ihre Kinder lieben und aufopfernd für sie sorgen.

»Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt« (Ex 20,12).

Soll dies auch für Kinder gelten, deren Eltern ihre Macht mißbrauch(t)en und damit ihre Kindheit vergifte(te)n, mitunter ihr ganzes

ANTON A. BUCHER, Jahrgang 1960, studierte Theologie und Pädagogische Psychologie in Fribourg; Promotion und Habilitation in Mainz im Fach Religionspädagogik, das er heute an der Universität Salzburg lehrt.

Leben verdunkel(te)n? Allgemeiner gefragt: Kann das vierte Gebot, proklamiert in einer patriarchalischen Lebenswelt, die den Eigenwert des Kindseins wenig würdigte und Kindheit im modernen Sinne nicht kannte³, auch im Ausgang jenes Jahrhunderts Gültigkeit beanspruchen, das als »Das Jahrhundert des Kindes« begrüßt wurde und immer wieder die vielbeschworene »Erziehung vom Kinde aus« zu realisieren versuchte?

Im ersten Abschnitt ist zu fragen: Welche Erziehungsweisen von Eltern bieten am ehesten die Gewähr, daß Kinder ihnen gegenüber wirkliche Wertschätzung entwickeln? Von dem so gewonnenen Maßstab aus wird ein kurzer Blick auf das in der Tradition gängige Verständnis dieses Gebots geworfen. Abschließend wird eine Auslegung des vierten Gebotes zur Diskussion gestellt, die m.E. selbst im Kontext postmoderner Pluralisierung und Individualisierung Verbindlichkeit beanspruchen kann.

1. Wie Eltern die Wertschätzung der Kinder gewinnen können

Für Eltern ist es – wenn sie ehrlich sind – eine tiefe Genugtuung zu spüren, von ihren Kindern wirklich geachtet zu werden. Wie aber sollen sie sich zu ihnen verhalten, wie ihnen gegenüber eingestellt sein, damit wirkliche – und nicht vorgetäuschte – Wertschätzung entsteht? Antworten darauf erbringt am ehesten die empirische Analyse der Erziehungsstile und ihrer Auswirkungen auf entsprechende Merkmale bei den Educanden.

Es ist hier nicht der Ort, auch nur einen Minimalüberblick über die Erziehungsstilforschung zu entfalten.⁴ Wesentlich inspiriert wurde sie durch Kurt Lewin, dessen Mitarbeiter Gruppen auf unterschiedliche Weise leiteten:

- autokratisch,
- demokratisch,
- im Sinne des Laissez-faire.

In den Gruppen, die streng autoritär geführt wurden, nahm das Ausmaß an Aggressivität und Rivalität signifikant zu, in den demokratischen hingegen ab. Letztere zeichneten sich auch dadurch aus, daß sich das Wir-Gefühl verstärkte. Bei den Laissez-faire-Gruppen konnte dies nicht konstatiert werden; vielmehr erhöhten sich dort Unordnung und Aggressivität.

Die drei Stile »autokratisch«, »demokratisch« und »laissez-faire« begegnen – wenngleich oft in anderer Nomenklatur⁵ – auch in Untersuchungen der elterlichen Erziehungsstile. Als gesichert gilt: »Bei umfangreichen Einzeluntersuchungen ergab sich, daß elterliche Strenge (Böse-

werden, Schimpfen, Schläge, Ohrfeigen) zur Verbotsorientierung, zu Ängstlichkeit, Konformität und zu Diskrepanzen zwischen Selbstbild und Wunschbild führt«⁶; ebenso, daß Aggressivität zunimmt.

Nun belegen aber zahlreiche literarische Dokumente, daß gerade autokratisch erzogene Kinder ihre Eltern, speziell den Vater, mitunter innig verehr(t)en. Marie von Ebner-Eschenbach idealisierte in dem 1904 erschienenen autobiographischen Roman »Meine Kinderjahre« ihren Vater als zärtlich und kinderliebend, obschon sie ihn, da er unberechenbar zu reagieren pflegte, als Kind gefürchtet haben muß. Dahinter dürfte einer der von Anna Freud beschriebenen Abwehrmechanismen wirksam gewesen sein, konkret: die Verwandlung des Vaters ins Gegenteil. – Anders Luise Rinser: Sie setzte sich mit dem inneren Bild ihres offensichtlich obsessiven Vaters aufrichtig auseinander und arbeitete es schonungslos durch, wovon allein schon der Titel des autobiographischen Romans »Den Wolf umarmen« Zeugnis ablegt.

Eine autokratische Erziehung führt – wenn überhaupt – bloß vordergründig dazu, daß Kinder ihren Eltern Wertschätzung entgegenbringen. Vielmehr ergibt sich diese, als Maske, aufgrund des »Bravheitssyndroms«, das zumeist mit »Ängstlichkeit, Unsicherheit, eingeschränkter Aktivität, pessimistischen Zukunftserwartungen und generellen Versagensängsten« gekoppelt ist.⁷

Gleichermaßen fragwürdig wäre es aber, ins Gegenteil zu verfallen, d. h. im Sinne der strikt antiautoritären Erziehung bzw. der Antipädagogik darauf zu verzichten, Kinder intentional zu erziehen und ihnen auch Grenzen zu setzen. Wie der amerikanische Entwicklungspsychologe William Damon gezeigt hat, ist es für die meisten Kinder, auch wenn sie liberal erzogen wurden, selbstverständlich, den Eltern zu gehorchen. Bedingt sei dies auch durch ihre Theorie der Autorität, die, wie alle Kognitionen, einer Entwicklung unterworfen ist. »Auf der untersten Stufe glaubt das Kind, daß es gehorcht, weil es gehorchen will.«⁸ Befehle, die ihm nicht passen, negiere es. Auf der nächsten Ebene realisiere das Kind die Realität der Bestrafung; später leiste es Gehorsam vor allem deshalb, weil es die überlegenen Fähigkeiten der Eltern wirklich erkenne.

Zudem stieß die These der Psychotherapeutin Jirina Prekop auf breite Resonanz, wonach ein Erziehungsstil, der sich zu sehr an den Bedürfnissen orientiert, wie sie dem Kinde zugeschrieben werden, dieses zutiefst verunsichern und es dazu nötigen kann, mit Herrschsucht zu reagieren. Ihr Buch »Der kleine Tyrann« erlebte in kurzer Zeit immerhin 12 Auflagen.⁹ Konkret beschreibt sie, wie ein Fünfjähriger während einer Schifffahrt auf dem Bodensee darauf beharrte, auf dem Tisch des Restaurants stehen zu bleiben, obschon andere Passagiere dort ihren Kaffee trinken wollten. Die Mutter, als sie ihn herunternehmen wollte, beschimpfte er

»Du blöde Sau«, hernach »trat er ihr in den Bauch und biß den Vater in die Hand« (7). Solchen kleinen Tyrannen ausgeliefert seien vor allem solche Eltern, die »aus innigster Überzeugung heraus und aus Angst vor Fehlern versucht (haben), sich ganz und gar dem Kind zu widmen« (50). Auch in kritischen Phasen hätten sie dem Kinde die Erfahrung versagt, die Befriedigung von Bedürfnissen aufzuschieben und an Grenzen zu stoßen, um sich an ihnen zu reiben und sie schließlich zu überwinden. Kinder müßten auch »den Umgang mit Widerständen und das Ertragen von Frustrationen lernen« (122). Doch versteht sie dies mitnichten als Freibrief für eine repressive Pädagogik, die den Willen des Kind zu brechen trachtet; entscheidend sei vielmehr – so die Begründerin der allerdings umstrittenen Festhaltetherapie – das Kind zu halten und es in Sicherheit zu wiegen. Überängstliches Nachgeben auf alle seine Wünsche leiste dies nicht. Im Gegenteil: »Die grundlegende Erfahrung des Kindes, die den krankhaften Prozeß ins Rollen brachte, war die Feststellung, stärker als die Eltern zu sein und sich bei ihnen nicht mehr geborgen fühlen zu können« (124).

Anders als in den Jahren der emanzipatorischen Erziehungswissenschaft machen sich Pädagogen nicht mehr des Konservatismus verdächtig, wenn sie für das Kind das Recht auf Grenzen einfordern: »Wer Grenzen setzt, kann das nur auf der Grundlage der unbedingten Achtung des Kindes machen. Dafür muß ich als Erzieher aber auch eine Persönlichkeit sein, die geachtet werden kann. Mehr denn je brauchen Kinder menschliche Autoritäten, die Humanität verkörpern; Autoritäten, an denen sich Kinder orientieren und reiben, mit denen sie sich auseinandersetzen können.«¹⁰

Sowohl eine ideologische Laissez-faire-Pädagogik als auch eine hilflos kinderliebende Erziehung bieten wenig Gewähr, daß Kindern ihren Eltern gegenüber wirkliche Wertschätzung entwickeln. Am ehesten leistet dies *demokratische* bzw. *sozial-integrative* Erziehung. Sie respektiert das Kind als *gleichwertigen* – nicht gleichgemachten – Partner, gibt ihm Hilfestellungen und Anregungen, auferlegt ihm aber auch Grenzen und übt soziale Kontrolle aus. Für bedeutsam erachten Tausch und Tausch jene Grundhaltungen, die Carl Rogers postuliert hat: »Echtheit« (auch Eltern sollen zu ihren Gefühlen stehen dürfen), »Wertschätzung« (sowohl der Kinder als auch von sich selbst), und schließlich »Empathie«, das einfühlsame Verstehen des Kindes, worin *die* pädagogische Kardinaltugend besteht. Als alltagspädagogisches Beispiel kann die Reaktion einer Mutter genannt werden, die ihre Tochter ertappte, als sie verbotenerweise bis tief in die Nacht las: sie riß ihr nicht das Buch aus den Händen, befahl auch nicht unverzügliches Lichterlöschen, sondern sagte ruhig und freundlich: »Ich kann verstehen, daß du etwas gelesen hast und, weil es

so spannend war, nicht aufhören konntest. Aber das Lesen vertreibt den Nachtschlaf und erregt Träume.«¹¹ Insgesamt ist ein Gleichgewicht von Unabhängigkeit und Kontrolle zu schaffen bzw. die Spannung zwischen Führen und Wachsenlassen auszuhalten und wenn möglich in ein ausbalanciertes Verhältnis zu bringen.

Sozial-integrative Erziehung anerkennt die Erziehungsbedürftigkeit des Kindes und respektiert die Entwicklungsatsache. Dies impliziert auch das Engagement dafür, daß Kinder Kinder sein können, sie nicht förmlich durch die Kindheit gehetzt und alsbald zu kleinen Erwachsenen werden. Gerade die religiöse Erziehung müßte eines ihrer Ziele in der Sicherung elementarer Kindheitserfahrungen bestimmen und für das Recht des Kindes auf die erste Naivität eintreten.¹² Denn die jüngere Kindheitsforschung stellte besorgniserregende Tendenzen zur »Liquidierung« dieser Lebensphase fest.¹³ Neil Postman konstatierte sogar ihr »Verschwinden«, das er dem Fernsehen anlastete, dessen Bilder für Kinder und Erwachsene (die immer kindischer würden) in gleicher Weise zugänglich seien, so daß den Heranwachsenden die Geheimnisse des Lebens, ohne die es Kindheit nicht geben könne, zu früh gelüftet würden.¹⁴ Auch wenn diese Diagnose zu wenig differenziert und die Schuldzuweisung allein an das Fernsehen zu einseitig ist, kann nicht übersehen werden, daß heutigen Kindern in vielen Belangen weit früher »Selbständigkeit« zugemutet wird. Dies wirkt sich ambivalent aus: einerseits im Sinne einer positiven Freisetzung des Kindes; andererseits können aber neue Zwänge und Überforderungen entstehen. Überforderung liegt beispielsweise dann vor, wenn ein Grundschulkind im Falle der Trennung seiner Eltern selber entscheiden soll, bei welchem Teil es bleiben will und möglicherweise in die Rolle des Partnersubstituts gedrängt wird.

2. Das vierte Gebot als Disziplinierungsmittel

In seinen Lebenserinnerungen erzählt Ingmar Bergman: »Unsere Erziehung beruhte hauptsächlich auf Begriffen wie Sünde, Bekenntnis, Strafe, Vergebung und Gnade – sie waren konkrete Faktoren in den Beziehungen von Eltern und Kindern zueinander und zu Gott. Darin war eine Logik, die wir akzeptierten und zu verstehen meinten. Möglicherweise trug dieser Umstand dazu bei, daß wir so blauäugig und arglos auf die Nazis reinfielen.«¹⁵

Der Regisseur benennt das vierte Gebot zwar nicht ausdrücklich. Und doch schildert er, wie sich dieses für Generationen von Kindern (aber auch sonstigen Untergebenen) ausgewirkt hat: In erster Linie als Erziehungsmittel, das den unbedingten Gehorsam herstellen und religiös legi-

timieren sollte. Damit wurde seine ursprüngliche Intention im alten Israel nur bedingt getroffen; vielmehr habe es sich »an die Mächtigen« gewendet, »damit sie die alten schwachgewordenen Eltern nicht auf die Seite schieben«, sondern für sie sorgen, worin gleichsam der Generationenvertrag des biblischen Volkes bestanden habe.¹⁶ Dies darf aber nicht übersehen lassen, daß in Israel der unbedingte Gehorsam selbst erwachsener Kinder einverlangt wurde: Gemäß Dtn 21,18–21 sollen Eltern einen »widerspenstigen Sohn« den Älteren überantworten und dieser vor den Toren der Stadt zu Tode gesteinigt werden. In der Tat waren mit dem Du dieses Gebotes nicht nur unmündige Kinder gemeint, sondern die versammelten Männer Israels.

Im Verlauf der Wirkungsgeschichte erfolgte einerseits eine stärkere Fokussierung auf jüngere Kinder, andererseits eine Ausdehnung von den Eltern auf autoritäre Instanzen generell. Vor allem die Ankläger der »Schwarzen Pädagogik«¹⁷ haben dokumentiert, mit welchen, mitunter rabiatischen Mitteln – zumindest aus heutiger Sicht – Gehorsam und Ehrerbietung erzwungen zu werden pflegten. Luther soll seinem Freund Melanchthon einmal gesagt haben: »Ich will lieber einen toten Sohn haben als einen ungezogenen.«¹⁸ Diese Linie verfolgte auch die pietistische Pädagogik, exemplarisch August Hermann Francke, der sich um die Förderung des Schulwesens und der Mädchenerziehung verdient gemacht hat: »Gehorsam ist die eigentliche Tugend welche denen Kindern in heiliger Schrift mit hinzugesetzter Verheißung anbefohlen«¹⁹; erreicht werde sie, indem »der natürliche Eigen Wille gebrochen werde. Daher am allermeisten hierauff zu sehen« (126). Als probates Mittel empfiehlt er »christliche Zucht«, auch in der Form von Schlägen. Und diese wurden ausgeteilt; von dem schwäbischen Schulmeister Jakob Häuberle, der während seinem fünfzigjährigen Wirken im 18. Jahrhundert gründlich Buch führte, jedenfalls reichlich: »911 527 Stockschläge, 124 010 Rutenhiebe, 28 989 Pfötchen und Klapse mit dem Lineal, 136 715 Handschmissee, 10 235 Mauschellen, 7905 Ohrfeigen, 1 115 800 Kopfnüsse und 22 763 Notabenes mit Bibel, Katechismus, Gesangbuch und Grammatik.«²⁰

Auch die religiöse Erziehung teilte diese Maximen. In der »gründlichen und leichtfaßlichen Erklärung des Katholischen Katechismus« von Deharbe²¹, dem einflußreichsten Katecheten des ausgehenden 19. Jahrhunderts, heißt es im Kommentar zum vierten Gebot: »Sämttliche Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern lassen sich ... auf Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam zurückführen« (179). Zu den Pflichten der Eltern zählt – nebst der Sorge um das Seelenheil und das leibliche Wohl der Kinder – die Gewöhnung »an raschen und pünktlichen Gehorsam um Gottes willen ... Züchtigung empfiehlt der hl. Geist selbst« (205). Dazu

legitimiert seien die Eltern, »weil sie als Gottes Stellvertreter höher stehen« (180), dies auch dann, wenn sie »manche Fehler ... an sich haben mögen« (181). Als Vorbild für die Kinder wird wiederholt »Jesus, das vollendetste Muster aller guten Kinder« hingestellt (183), das aber kaum zu erreichen war.

Wie wir gesehen haben, führt eine autokratische Erziehung aufgrund von Verdrängungs- und Abwehrmechanismen nicht selten zu einem bloß vorgetäuschten Gehorsam. Aber gerade dieser wird als »Heuchelei« und damit als »Sünde« der Kinder »gegen die ihren Eltern schuldige Ehrerbietung« verurteilt (181). Dies kann das Kind in einen verhängnisvollen Teufelskreis von Selbstbezichtigung, Verstellung, verstärkte Selbstanklage etc. treiben.

Bei vielen traditionellen Kommentaren zum vierten Gebot fällt auf, daß wohl die in der Bibel enthaltenen Forderungen nach Gehorsam und Züchtigung zitiert werden, nicht aber das Kindheitsevangeliem (Mk 9,33–37). Wiederholt werden die Eltern als »Stellvertreter Gottes« gewürdigt, nicht aber die Kinder, obschon der Evangelist Markus das Jesuswort überliefert: »Wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf.« Dies führt zu einer gewandelten Sicht des Kindes und nötigt dazu, für es Partei zu ergreifen und das vierte Gebot in einem weit stärkeren Maße auch auf die Eltern und ihre Pflichten gegenüber den Kindern zu beziehen.

3. Kinder und Eltern: Gegenseitiger Respekt

Die Auslegung des vierten Gebotes im Sinne eines Disziplinierungsmittels für Kinder (aber auch für »Dienstboten« und »Untergebene«) widerspiegelt zwar die soziokulturellen Kontexte (Preußentum), erweist sich aber für die Gegenwart als obsolet. Im erzieherischen Bereich hat sich in den letzten Jahrzehnten ein Wandel »Vom Befehlen und Gehorchen zum Verhandeln« vollzogen.²² Mehrheitlich bemühen sich Eltern, ihre Kinder zu selbständigen und mündigen Menschen zu erziehen; sie wünschen, daß sie Selbstvertrauen entwickeln, einen eigenen Standpunkt beziehen, soziale Kompetenz ausbilden und auch Frustrationen ertragen können. Wie wir gesehen haben, ist eine Laissez-faire-Pädagogik, die auf Grenzen völlig verzichtet, wenig geeignet, dieses Ideal zu verwirklichen; am ehesten leistet dies eine sozial-integrative, partnerschaftliche Erziehung, die in der Regel auch zu mehr Wertschätzung der Eltern durch ihre Kinder führt.

Von daher ergibt sich von selbst: »Müssen sich nicht auch die Eltern und die Älteren klarmachen, daß sie ihren Teil Verantwortung für die

Erfüllung dieses Gebotes tragen?«²³ In der Tat können sich Eltern so gebärden, daß es dem Kinde verunmöglicht wird, sie zu ehren. Niemand kann es einem Kind anlasten, wenn es von den Eltern von Anfang an abgelehnt worden war – eine Hypothek, die ein Leben lang nicht abgezahlt werden kann. Niemand hat das Recht, von einem Kind zu erwarten, seine Eltern zu schätzen, wenn diese es mißbraucht, verwahrlost, in seiner Würde getreten und sein Selbstwertgefühl zerbrochen haben. Nur dann kann von Ehrfurcht die Rede sein, wenn sie aus freien Stücken vollzogen wird und wahrhaftig gemeint ist; sie darf nicht *ex auctoritate* angeordnet werden, ebensowenig die Liebe, die ebenfalls der freien Zustimmung bedarf. Verse wie »Der Herr hat den Kindern befohlen, ihren Vater zu ehren« (Sir 3,12), sind problematisch.

»Ihr Eltern, ehrt eure Kinder« müßte zu gleichen Teilen hinzukommen und wird vom Katechismus der Katholischen Kirche ausdrücklich gefordert: »Die Eltern sollen ihre Kinder als *Kinder Gottes* ansehen und sie als *menschliche Personen* achten« (Nr. 2222). Dies impliziert auch Grenzen elterlicher Verfügungsgewalt: Kinder dürfen niemals zu bloßen Objekten pädagogischer Planbarkeit werden, sie sind als Subjekte zu respektieren, die ihren Eigen-Sinn haben und denen niemand das Leben und niemand das Sterben abnehmen kann, auch nicht die wohlwollendste oder beste Pädagogik.

Aber zielt der neue Katechismus wirklich diese Freisetzung des Kindes an? Immerhin wird Sir 30,1 – »Wer seinen Sohn liebt, hält den Stock für ihn bereit, damit er später Freude erleben kann« – weitertradiert, als ob es die damit legitimierte Schwarze Pädagogik, die unzählige Kinder zerbrochen hat, nie gegeben hätte. Auffallend häufig ist vom Gehorsam die Rede, auch in den Ausführungen über die Kindheit Jesu: »In seiner Unterordnung unter seine Mutter und seinen Pflegevater erfüllte Jesus das vierte Gebot voll und ganz« (Nr. 532). Jedoch erzählt der Evangelist Markus auch, daß Jesus, als ihm seine Mutter und seine Brüder gefolgt waren, sich weigerte, sie als seine Verwandten zu begrüßen (Mk 3,31–35). Man kann sich fragen, was dem vorausgegangen ist und ob Jesus möglicherweise ein schwieriger Sohn gewesen ist.²⁴

Eine letzte Überlegung betrifft die traditionellerweise vorgenommene Erweiterung des von diesem Gebote Geforderten auf Autoritäten generell. Eine zeitgemäße Auslegung hätte stärker zu bedenken, daß Menschen hier und heute nicht nur Pflichten der Allgemeinheit gegenüber haben, einschließlich den politischen und kirchlichen Verantwortlichen; umgekehrt sind auch diese Organe aufgerufen, sich für die Kinder und die Familien einzusetzen, was auch die Konzilsväter ausdrücklich gefordert hatten (GS 52). Es stünde im Widerspruch zum vierten Gebot, wenn die Staaten, um ihre Schuldenberge nicht noch höher wachsen zu

lassen, gerade bei den Kindern sparen würden, wie dies die österreichische Regierung – mit Unterstützung auch »christlicher« Politiker – vorgesehen hat. Vielmehr wäre zu beherzigen und zu realisieren, was die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 20. November 1959 im Rahmen der »Erklärung der Kinderrechte« einstimmig beschlossen hatte: »Die Menschheit schuldet dem Kinde das Beste, was sie zu geben hat.«

ANMERKUNGEN

1 L. de Mause, Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit. Frankfurt/M. 1980, S. 12.

2 Beispielsweise R. Martinius/R. Frank (Hrsg.), Vernachlässigung, Mißbrauch und Mißhandlung von Kindern. Erkennen, Bewußtmachen, Helfen. Bern u.a. 1990.

3 P. Müller, In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament. Neukirchen 1992, bes. S. 162.

4 U.a. R. Tausch/A.M. Tausch, Erziehungspsychologie. Göttingen 1963; E. Weber, Erziehungsstile. Donauwörth 1970; H. Lukesch, Erziehungsstile. Pädagogische und psychologische Konzepte. Stuttgart 1975; H. Krohne, Erziehungsstilforschung: Neue theoretische Ansätze und Befunde, in: *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie* 2 (1988), S. 157–172; K. Lewin, Die Lösung sozialer Konflikte. Bad Nauheim 1953.

5 Als Synonym von »autokratisch« wird oft »autoritär« verwendet, von »demokratisch« »sozial-integrativ«, von »laissez-faire« »permissiv«.

6 H. Heidbrink/H.E. Lück, Erziehungs-/Unterrichtsstil, in: D. Lenzen (Hrsg.), Pädagogische Grundbegriffe, Bd. 1. Reinbek 1989, S. 474.

7 A. Stapf, Neuere Untersuchungen zur elterlichen Strenge und Unterstützung, in: H. Lukesch (Hrsg.), Auswirkungen elterlicher Erziehungsstile. Göttingen, S. 28–39, bes. S. 37; H.P. Nolting/P. Paulus, Pädagogische Psychologie. Stuttgart 1992, S. 86–90.

8 W. Damon, Die soziale Entwicklung des Kindes. Stuttgart 1989, S. 235.

9 J. Prekop, Der kleine Tyrann. München 1988,¹²1991.

10 J.U. Rogge, Kinder brauchen Grenzen. Reinbek 1993, S. 186; vgl. auch H. Jaschke, Grenzen finden in der Erziehung. Mainz 1992; O. Speck, Chaos und Autonomie in der Erziehung. München/Basel 1991, bes. S. 163–173.

11 R. Tausch/A.M. Tausch, a.a.O., S. 189.

12 A. Bucher, »Wenn wir immer tiefer graben ... kommt vielleicht die Hölle«. Plädoyer für die Erste Naivität, in: *Katechetische Blätter* 114 (1989), S. 654–662; Ders., Brauchen die neuen Kinder eine neue Erziehung?, in: H. Rothbucher (Hrsg.), Braucht eine neue Generation eine neue Pädagogik? Salzburg 1993, S. 128–144, bes. S. 136f.

13 H. Hengst, Kindheit als Fiktion. Frankfurt/M. 1981; H.G. Rolff/P. Zimmermann, Kindheit im Wandel. Weinheim 1990.

14 N. Postman, Das Verschwinden der Kindheit. Frankfurt/M. 1983; vgl. auch M. Winn, Kinder ohne Kindheit. Reinbek 1991.

15 I. Bergman, Mein Leben. Hamburg 1987, S. 22.

16 A. Exeler, In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote. Freiburg i.Br. 1981, S. 123f.

17 K. Rutschky, Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung. Frankfurt/M. u.a. 1988.

18 Aus: C. Mallet, Untertan Kind. Nachforschungen über Erziehung. Frankfurt/M. 1990, S. 43.

- 19 A.H. Francke, Werke in Auswahl. Berlin 1969, S. 138 (wie in Original).
- 20 Aus: K. Raumer, Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit, 2. Teil. Gütersloh ⁶1889, S. 241.
- 21 J. Deharbe, Gründliche und leichtfaßliche Erklärung des Katholischen Katechismus. 2. Band: Lehre von den Geboten. Vierte, verbesserte Auflage. Paderborn 1872.
- 22 P. Büchner, Vom Befehlen und Gehorchen zum Verhandeln. Entwicklungstendenzen von Verhaltensstandards und Umgangsformen seit 1945, in: U. Preuss-Lausitz u.a. (Hrsg.), Kriegskinder, Konsumkinder, Krisenkinder. Weinheim/Basel 1983, S. 196–212; vgl. auch H. Fend, Sozialgeschichte des Aufwachsens. Frankfurt/M. 1988, bes. S. 119–125; R. Nave-Herz, Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung. Darmstadt 1994, S. 61–64.
- 23 O.H. Pesch, Die Zehn Gebote. Mainz 1976, S. 80.
- 24 Dazu G. Bachl, Der schwierige Jesus. Innsbruck 1994, S. 52.

ADRIAN SCHENKER OP · FRIBOURG

»Ehre Vater und Mutter«

Das vierte Gebot in der Gesamtordnung des Dekalogs

1. Trifaria veritas

Die Gebote werden allermeistens isoliert für sich gelesen und verstanden. So legitim dies ist, so wenig darf vergessen werden, daß die Einzelgebote Teile eines Ganzen bilden. Dieses ist ein System. Es ist nicht gleichgültig, wo die Gebote plaziert sind, und welches neben welchem steht. Der Gesamtzusammenhang verleiht den einzelnen Geboten einen Sinn, den sie nicht aus sich selbst, sondern aus der Systematik des gesamten Dekalogs empfangen.¹

Im folgenden soll der besondere Sinn verdeutlicht werden, den das Elternehrungsgebot von seiner Einordnung an seinen Platz im Dekalog als Ganzem empfängt. Aber hier verdreifacht sich die Aufgabe des Interpreten! Es gibt nämlich nicht nur *eine* Reihenfolge in *einem* Dekalog. Die 2. Tafel der Zehn Gebote ist uns in der Tat mit drei verschiedenen Reihenfolgen der Gebote überliefert.²

Der Dekalog der hebräischen Bibel liegt in zwei Fassungen vor, die eine im Buch Exodus (2. Buch Mosis) (20,2–17), die andere im Deuteronomium (5. Buch Mosis) (5,6–21). Diese beiden Fassungen unterscheiden sich in zahlreichen Einzelheiten³, aber nicht in der Reihenfolge der Gebote. Diese lautet auf der 2. Tafel: Sabbatheiligung, Elternehrung, kein Mord, kein Ehebruch, kein Diebstahl, kein falsches Zeugnis, keine »Begierde«. Im Gegensatz dazu finden wir in der griechischen Bibel der antiken Juden von Ägypten zwei andere Gebotsabfolgen. Diese Bibel, die *Septuaginta*, wurde im 3. Jahrhundert v. Chr. in Alexandrien geschaffen und ist die erste Übersetzung der Bibel überhaupt. In ihrem Buch Exodus folgen sich die Gebote auf der 2. Tafel in der Reihe: Sabbatheiligung, Elternehrung, kein Ehebruch, kein Diebstahl, kein Mord, kein falsches Zeugnis, keine Begierde. Im Deuteronomium der Septuaginta

ADRIAN SCHENKER OP, 1939 in Zürich geboren, studierte Theologie und Philosophie in La Sarte, Huy, Fribourg und Jerusalem. Seit 1973 lehrt er in Fribourg, 1991 wurde er daselbst zum Ordinarius für Alttestamentliche Exegese berufen.

finden wir hingegen eine dritte Ordnung, nämlich: Sabbatheiligung, Elternehrung, kein Ehebruch, kein Mord, kein Diebstahl, kein falsches Zeugnis, keine Begierde.

Diese Anordnungen der Gebote in der antiken griechischen Bibel des ägyptischen Judentums im Gegensatz zur hebräischen Bibel kann nicht auf das Konto einer privaten Initiative eines Übersetzers oder Kopisten gehen. Gegen eine solche Annahme sprechen der offizielle Charakter, den diese Übersetzung von Anfang an hatte, das Gewicht und die Würde des Dekalogs als eines alle anderen überbietenden Wortes Gottes, an das zu rühren nicht nur als Willkür, sondern als sakrilegisch erschienen wäre, und der Fund eines hebräischen Papyrus, des sog. Papyrus Nash, mit dem Dekalog aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. (eventuell vom Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr.), der die Gebote in der gleichen Reihenfolge wie im Deuteronomium der Septuaginta bietet: Sabbatheiligung, Elternehrung, kein Ehebruch, kein Mord, kein Diebstahl, kein falsches Zeugnis, keine Begierde. Dieses Papyrusblatt stammt nicht aus einer Bibelhandschrift. Es ist vielmehr ein unabhängiger liturgischer Text, da er neben dem Dekalog auch noch das Gebet »Höre, Israel« (Dt 6,4-5) enthält.⁴ Diese Form der Gebotsfolge ist somit auch auf hebräisch und außerhalb der Bibel belegt. Offenbar gab es am Ende der alttestamentlichen Zeit jüdische Kreise, die den Dekalog anders gliederten, als es die hebräische Bibel tut, von welcher übrigens dann alle unsere europäischen Übersetzungen seit der Vulgata des H. Hieronymus (um 400 n. Chr.) bis heute abhängen. Mit einem Wort: Der Dekalog wies in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten drei verschiedene Reihenfolgen der Gebote auf, die alle drei offizielle Gültigkeit und Würde besaßen. Das Neue Testament setzt seinerseits zwei Reihenfolgen der Gebote der 2. Tafel voraus, wenn es den Dekalog anführt: im Lukasevangelium (18,20) und im Römerbrief (13,9) bietet es die Reihe des Dekalogs im Deuteronomium und im Papyrus Nash, während es an andern Stellen (Markus 10,19; Matthäus 19,8; Jakobusbrief 2,11) der Ordnung der 2. Tafel in der hebräischen Bibel folgt.

2. Die Elternehrung in ihrem organischen Zusammenhang mit der Sabbatheiligung

Die Ehrung der Eltern folgt auf die Heiligung des Sabbats. Die beiden Gebote stehen in der *Mitte* des Dekalogs. Sie bilden seinen Kern. Das zeigt sich auch formal. Es sind die beiden einzigen Gebote, alle andern sind Verbote. Beide sind durch Begründungen unterstrichen. Die Begründung für die Elternehrung schaut in die Zukunft »damit du lange

lebst (und es dir gut geht) in dem Land, das der Herr, dein Gott dir gibt« (Ex 20,12 = Dt 5,16), während die Begründung für den Sabbat in die Ursprünge zurückblickt (Erschaffung der Welt in Exodus, Auszug aus Ägypten im Deuteronomium). So umspannen die beiden Gebote den ganzen Bogen von den Ursprüngen in der Vergangenheit bis in die Zukunft.

Beide Gebote umfassen auch die ganze Familie. Am Sabbat ruht alles: Vater, Kinder, Bedienstete, Tiere, Fremde, die durch ihre Fronarbeit die Aufenthaltsbewilligung bezahlen. Das ist die Gemeinschaft der Familie im weiteren Kreise des Dorfes, in deren Schoß sie lebt.

Das gleiche gilt vom Elternehrungsgebot: die Eltern repräsentieren hier alt gewordene Eltern. Das ergibt sich aus dem Begriff »ehren«. »Ehren« ist nicht gehorchen. Ehren bedeutet Anerkennung der Würde, der Bedeutung, des Platzes, der Leistung. Solche Ehrung muß dort *geboten* werden, wo die Versuchung besteht, solche Anerkennung zu versagen.

Das ist überall dort der Fall, wo die zu ehrenden Personen diese Ehrung nicht mehr erzwingen können. Solange sie die Macht haben, werden sie auch bei allen Anerkennung und Respekt finden. Sobald sie aber machtlos geworden sind, gibt es Menschen, die ihnen keine Dankbarkeit und Anerkennung mehr entgegenbringen. Das ist die Situation alter Eltern. Sie hängen nun von ihren Kindern ab, da sie schwach geworden sind.

Die Familie, die im Elternehrungsgebot impliziert ist, besteht somit aus mindestens zwei Generationen: alte Eltern und erwachsene Söhne und Töchter. Sie bewohnen »das Land«. Sie leben von diesem Land, das sie bewirtschaften und dessen Ertrag nicht nur die aktive Bevölkerung, sondern auch die alten, nicht mehr arbeitenden Personen ernähren muß.

In diesen Familien gibt es zwei Personenkreise, die bedroht sind: erstens die *arbeitenden* Personen und Tiere werden bis aufs Blut ausgenützt; dagegen wehrt sich die göttliche Verpflichtung der Sabbatruhe, die den absoluten Stillstand aller Arbeit und Produktion gebietet. Zweitens geraten die *arbeitsunfähigen* Personen leicht unter Druck, weil sie unproduktiv sind. Für diese Personen stehen hier die betagten Eltern, die die Jahre ihrer Aktivität hinter sich haben. Gegen die böse Erbitterung der Erwerbenden über Personen, die sie unterhalten müssen, wendet sich das Elternehrungsgebot.

Die beiden Gebote der Sabbatheiligung und der Elternehrung schränken nach alledem das Totalitäre ein, das als Gefahr in der Produktivität liegt. Dienstleistende Menschen und Tiere und alte, unproduktive Menschen sollen sich eines Raums erfreuen, in dem sie in Würde leben können.

3. *Die Elternehrung und die folgenden Gebote in der Hebräischen Bibel*

In der hebräischen Bibel schließen sich die Verbote des Mordes, des Ehebruchs und des Diebstahls an das Gebot der Elternehrung an. Es sind Gebote nach außen, während die Sabbatheiligung und Elternehrung nach innen gewendet waren: sie hatten in der Tat das Verhältnis des Familienoberhauptes zu seiner eigenen Familie und zu den eigenen alten Eltern ins Auge gefaßt. Die drei folgenden Gebote betreffen nun das Außen der Familie, ihre Nachbarn: deren Leben (du wirst nicht morden), die Integrität ihrer Familie (du wirst in keine andere Familie einbrechen) und ihren Besitz (du wirst nicht stehlen). Es sind Werte in absteigendem Grad: Leben, Familie, Besitz. Die untersagten Handlungen haben eine Gemeinsamkeit: der Täter (Mörder, Ehebrecher, Dieb) nimmt sich in allen drei Fällen das Recht heraus, aus eigenem Gutdünken über Leben, Familie oder Gut eines Mitmenschen zu entscheiden.

Die drei Verbote wollen den Mißbrauch der Macht, das Faustrecht aus dem Zusammenleben ausschließen. Mord, Ehebruch, Diebstahl sind drei Varianten dieses gleichen Rechts des Stärkeren, dem der Schwächere zum Opfer fällt.

4. *Die Elternehrung und die folgenden Gebote in der Septuaginta*

Die Sabbatheiligung und die Elternehrung bilden hier zusammen mit dem folgenden Verbot des Ehebruchs eine inhaltliche Einheit, welche die Familie in den Mittelpunkt rückt; die eigene und die fremde Familie ist durch Schranken gegen Übergriffe geschützt. Es handelt sich in den drei Geboten um folgende Personengruppen: die Untergebenen, Menschen und Tiere, die als »Produktionsmittel« aus Gewinnsucht (vgl. Am 8,5) mißbraucht werden können (Sabbatheiligung), die altersschwachen Eltern, die als Last empfunden und rücksichtslos behandelt werden (Elternehrung), die Nachbarn, deren Anspruch auf Familie, Frau und Kinder, auf die sie angewiesen sind, mit Füßen getreten wird. In allen drei Fällen wird eine Familie in Israel zum Ort gewalttätiger Verhältnisse, unter denen Menschen leiden. Die Familien werden »zu Ägypten«, d.h. zu Orten der Vergewaltigung der Schwachen.

5. *Die 2. Tafel in Exodus*

Auf die drei Gebote, die den Familien gelten, sowohl der eigenen (Sabbatheiligung, Elternehrung) als auch der fremden (Ehebruchsverbot),

folgen in *Exodus* die beiden Verbote: »Du wirst nicht stehlen, Du wirst nicht morden« (Ex 20,14–15). Wie erklärt sich diese Reihenfolge?

Ehebruch ist ein krasser Übergriff auf eine andere Familie in bezug auf deren Frau, Gattin und Mutter. Der Diebstahl ist ein Übergriff auf das Eigentum einer anderen Familie. In dieser Perspektive sind es vier Gebote, die nacheinander die *Familie* schützen: zwei bewahren die *eigene* Familie vor Unmenschlichkeit, und zwei halten Gewalt von der *fremden* Familie in ihren Personen (die Ehefrau, welche als Mutter der Familie Kinder schenkt) und ihrem Besitz fern. Das folgende Verbot: »Du wirst nicht morden« (Ex 20,15) gehört dann mit dem anschließenden Verbot: »Du wirst kein falsches Zeugnis (vor Gericht) ablegen« (Ex 20,16), zusammen, da beide die Vernichtung eines Menschen verhüten, das erste seine Vernichtung durch direkte Gewalt, das zweite durch tückische Instrumentalisierung der Justiz zu verbrecherischem Zweck.

Die Systematik ist somit die folgende: ein positives Gebotspaar zum Schutz der eigenen Familienangehörigen, dann ein Verbotspar zum Schutz der fremden Familien in ihren Personen und Gütern, gefolgt von einem Verbotspar zum Schutz des Lebens vor Gewaltanschlägen oder vor tückischer Vernichtung und schließlich ein Gebotspaar zum Schutz der Frau und des Besitzes gegen Intrigen und Machenschaften (»Begierden«) eines Nachbarn. Dieses letzte Gebotspaar beschirmt nochmals die fremde Familie sowohl in der Person der Frau als auch in ihrem Besitzstand gegen unlautere, scheinbar legale Enteignung.

Somit wird noch eine zweite, parallele Systematik offenbar: »Du wirst nicht ehebrechen; du wirst nicht stehlen; du wirst nicht töten« (Ex 20,13–15) schließen Gewalt aus; »du wirst kein falsches Zeugnis ablegen; du wirst es nicht auf die Frau deines Nächsten absehen; du wirst es nicht auf das Haus deines Nächsten usw. absehen« (Ex 20,16–17) schließt Tücke und Mißbrauch der Institutionen zur Vollbringung von Unrecht aus.

6. Die 2. Tafel in Deuteronomium und in Papyrus Nash

Nach dem Ehebruchsverbot fährt die 2. Tafel in Deuteronomium (wie im Papyrus Nash) mit den beiden folgenden Verboten fort: »Du wirst nicht morden; du wirst nicht stehlen.« Diese beiden Gebote implizieren gewalttätiges Handeln gegen das Leben und gegen das Gut des Mitmenschen. Dann folgt das tückische Vorgehen gegen das *Leben* des Mitmenschen: »du wirst kein falsches Zeugnis ablegen« (Dt 5,20), gegen die Integrität der *Familie*: »Du wirst es nicht auf die Frau deines Mitmenschen absehen« (Dt 5,21a), und gegen seinen *Besitz*: »Du wirst es nicht auf seinen Besitz absehen« (Dt 5,21b).

Die Systematik liegt klar zu Tage: drei Gebote bannen die nackte Gewalt, und chiasmisch verschränkt dazu wenden sich die drei folgenden gegen die Tücke. Die kreuzweise Verschränkung ist durch die Reihe der Güter, die geschützt werden, unübersehbar markiert: In der Serie der drei Gebote gegen Gewalt ist es erstens die Frau und mit ihr die fremde Familie (Dt 5,17), der sie als Gattin und Mutter von Kindern und damit von Nachkommenschaft angehört, dann das einzelne individuelle Leben (Dt 5,18) und drittens der Besitz (Dt 5,19) mithin Frau, Leben, Besitz. In der parallelen Serie der drei Gebote gegen Betrug und Überlistung ist es erstens das individuelle Leben, das gegen Beseitigung durch falsches Zeugnis geschützt wird (Dt 5,20), dann die Frau der fremden Familie (Dt 5,21a) und drittens das Gut dieser Familie (Dt 5,21b), also Leben, Frau, Besitz. In beiden Serien kommt der Besitz ans Ende zu stehen, weil sein Wert geringer als die Person der Frau und Mutter oder als das individuelle Leben eines Menschen ist.

7. Ertrag des synoptischen Vergleichs der drei Gebotsreihen auf der 2. Tafel

Drei Formen der 2. Tafel stehen zu Beginn der christlichen Zeitrechnung nebeneinander. Sie scheinen gleichberechtigt zu sein. Es ist schwer zu entscheiden, welche ursprünglich ist, und welche beiden anderen abgeleitete Formen darstellen.

Allen drei ist gemeinsam, daß die Sabbatheiligung eng mit der Eltern-ehrung verbunden ist. Die Sabbatheiligung ist so gesehen die Brücke zwischen 1. und 2. Tafel. Sie gehört zu beiden, da sie gleichzeitig Ansprüche Gottes und Rechte von gewaltunterworfenen und wehrlosen Menschen und Tieren schützt. Sabbatheiligung und Elternehrung bilden ein Paar von *Geboten*, die die Angehörigen der *eigenen* Familie vor unmenschlicher Behandlung bewahren.

In der Form des *Exodus* in der Septuaginta folgt darauf ein Paar von *Verboten*, die die *fremde* Familie vor Übergriffen schützt. Daran schließt sich ein Paar von Verboten an, die die Zerstörung von Leben durch Gewalt oder durch Lüge untersagen.

Den Abschluß bildet ein Paar von Verboten, die sich gegen die betrügerische Aneignung einer Frau oder Besitz richten.

Drei *Güter*: die eigene und die fremde Familie sowie das individuelle Leben, und zwei Methoden des *Verbrechens*: Gewalt und Hinterlist, bilden die Aufbauprinzipien dieser 2. Tafel.

Im *Deuteronomium* der Septuaginta, dem der Papyrus Nash entspricht, ist der wichtige ordnende Gesichtspunkt zuerst derjenige der ei-

genen *Familie* (Sabbatheiligung, Elternehrung), dann die Unterscheidung der beiden Arten des Bösen: Gewalt und Betrug. Innerhalb der Gewalt werden drei Güter nach absteigendem Wert angeordnet: am schwerwiegendsten ist die Gewalt des Ehebruchs, weil sie einer Familie die Gattin und die Mutter und damit ihre Lebensmöglichkeiten und ihre Zukunft zerstört; im zweiten Rang steht die Zerstörung eines individuellen Lebens; an der untersten Stelle der Wertordnung ist der Besitz angesetzt.

Innerhalb des Betrugs wiegt die Beseitigung eines Menschen am schwersten, dann die Aneignung einer fremden Frau durch unrechte Mittel und schließlich betrügerische Aneignung von Besitz. Es herrscht aber demgemäß eine *Asymmetrie* in der Schwere der Verbrechen durch Gewalt (Ehebruch, Mord, Diebstahl) und durch Betrug (Mord durch falsche Anklage, Ehebruch durch Intrige, betrügerische Aneignung von Besitz)!

Die *hebräische* Bibel kennt nun gerade diese Asymmetrie nicht. Auch bei ihr steht am Anfang der 2. Tafel des *Gebotspaar* zugunsten der schwachen Angehörigen des eigenen Familienhaushaltes (arbeitende Menschen und Tiere, altersschwache Eltern). Darauf folgen in absteigendem Grad der Schwere drei *Verbote* von Verbrechen durch Gewalt: Mord, Ehebruch, Diebstahl; ihnen entsprechen drei symmetrische *Verbote* von Verbrechen in derselben Abstufung: Beseitigung eines Menschen durch falsche Anklage, Ehebruch durch Intrige, betrügerische Aneignung von Besitz.

In allen drei Formen: hebräische Bibel sowie Exodus und Deuteronomium der Septuaginta eröffnen Sabbatheiligung und Elternehrung die Reihe. Sie sind dem Innern der Familie zugewandt. Die folgenden Verbote betreffen die Außenwelt der Familie.

ANMERKUNGEN

1 Diese Betrachtungsweise hat entfaltet H. Gese, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: ZThK 64 (1967), S. 121–138, wieder abgedruckt in: Ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. München 1974, S. 63–80.

2 A. Schenker, Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs, in: W. Lesch/M. Lorctan (Hrsg.), Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieslowskis »Dekalog«-Filme als ehtische Modelle (Studien zur theologischen Ehtik 53). Fribourg/Freiburg 1993, S. 145–159.

3 Die Unterschiede dieser beiden Fassungen hat untersucht P.L. Hossfeld, Der Dekalog, seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45). Freiburg/Göttingen 1982.

4 E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Stuttgart 1963, S. 37–38, Tafel 6 (S. 122–123).

MICHEL SALES SJ · PARIS

Die Ehre, Kind zu werden, oder was es heißt, »Vater und Mutter zu ehren«

Omnibus hominibus

*»Ihr sollt niemand auf Erden euren Vater nennen,
denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel« (Mt 23,9)*

»Ich meine, die Heiligkeit, die wir den Vorschriften des Dekalogs zuerkannt haben, stumpft unseren Sinn für die Wahrnehmung der Wirklichkeit ab«, schreibt Sigmund Freud in einem wichtigen Kapitel seiner »Traumdeutung«, das sich mit den durch die Psychoanalyse ans Licht gehobenen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern befaßt. »Wir getrauen uns vielleicht kaum zu merken, daß der größere Teil der Menschheit sich über die Befolgung des vierten Gebots hinaussetzt.«¹ In gewisser Hinsicht ist dieser Feststellung uneingeschränkt zuzustimmen. Unzählige Kinder sind ihren Eltern gegenüber undankbar. Die Undankbarkeit, die Erwachsene als Eltern von ihren Kinder erfahren, macht sie oft gegenüber ihrem eigenen Vater, ihrer eigenen Mutter nicht gerechter. Viele – von (scheinbar) sehr edlen bis zu sehr gemeinen – Faktoren wirken dabei mit, die Elternliebe beim Kind allmählich verblassen zu lassen. Wie anderswo wird auch hier der Egoismus durch viele Vorwände kaschiert, die eine Zeitlang zum Selbstbetrug herhalten mögen, vor dem unbestechlichen Gewissen aber keinen Moment standhalten. Dank der überraschenden Erkenntnis, daß selbst im Unbewußten das vierte Gebot durch die angeborenen Ichtriebe jedes Menschen nachhaltig mißachtet wird, hat Freud die Allgemeingültigkeit jener Sphäre, auf der sich zugleich das Ungute und Unglückselige entfaltet und unter der die gesamte Menschheit leidet, nur erweitert und vertieft. Denn Freud hat vor allem eine *Feststellung* gemacht, eine schreckliche, aber hellsichtige Erkenntnis, die wir mit ihm nicht nur teilen dürfen, sondern müssen. Wenn das

MICHEL SALES SJ, Jahrgang 1939, Priester 1970, trat 1963 in die Gesellschaft Jesu ein. Er ist Seelsorger des von Kardinal Daniélou gegründeten »Cercle Saint Jean Baptiste« und gehört zur Redaktion der französischen Ausgabe von »Communio«. Den Beitrag übertrug August Berz aus dem Französischen.

Sprichwort sagt: »Homo homini lupus« (»Der Mensch ist für den Menschen ein Wolf«), so gilt das nicht nur gegenüber Fremden und Fernen; es gilt oft unter einander Nahestehenden, für die Beziehungen nicht nur zu Geschwistern, sondern sogar zu denen, die uns zur Welt gebracht haben, zu unserem Vater und unserer Mutter. Dieser Tötungstrieb, der durch den »Vater der Lüge« unserem Herzen eingepflanzt wurde (vgl. Joh 8,44), kann so weit gehen, daß wir uns sogar – wie bei der Selbsttötung – gegen uns selbst wenden. Das Leben liefert uns leider zu viele Beweise für diesen Umstand, als daß wir Freud bemühen müßten, um ihn wahrzunehmen. Die Bibel ist sich dieser Tatsache so sehr bewußt, ja so sehr von ihrer Existenz erfüllt, daß das Wort Gottes dazu zwingt, ihr ins Angesicht zu sehen, ohne deswegen an ihr zu verzweifeln, daß aber zugleich die Gnade Gottes dazu einlädt, uns von ihr heilen zu lassen, indem sie uns am Mysterium Christi Anteil schenkt. Die Theologen nannten diesen Umstand Erbsünde, was nur eine von vielen Möglichkeiten ist, sinnbildlich nicht nur einen Zustand und ein unentrinnbares Schicksal, sondern eine Regung menschlicher Freiheit, die für ihr eigenes Los verantwortlich ist, zu umschreiben. Diese Regung läßt sich, Gott sei Dank, zu ihrer Urberufung umkehren und zurückbringen, zur freiesten möglichen Freiheitsregung des Menschen: zum Glauben an *die Liebe*, die eben seine Liebe von allem befreit, was sie verdorben hat und hindert, und ihn so befähigt, seinerseits in allen, mit denen er umgeht, Liebe freizusetzen.

So gewiß wie um die Undankbarkeit der Kinder gegenüber ihren Eltern weiß die Bibel auch um das Fehlverhalten der Eltern zu ihren Kindern, wenn davon auch – das sei grundsätzlich einmal festgehalten – im Gegensatz zu der Undankbarkeit der Kinder nicht sehr oft die Rede ist. »Ihr Väter, reizt eure Kinder nicht zum Zorn«, mahnt jedoch der Epheserbrief (6,3), nachdem er den Kindern das vierte Gebot und die daran geknüpften Verheißungen in Erinnerung gerufen hat. Andererseits kennt man das von Jeremia (31,29) angeführte Sprichwort, dem Pierre-Henri Simon den Titel eines schönen Romans entnahm: »Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf.«

Die Geschichte Israels wie die der anderen Völker strotzt vom Fehlverhalten der Erwachsenen. Nicht alle Eltern sind ehrenwerte Leute. Und die Sünde, mehr blind wuchernd als durchschaut, kann sich bis zu der Bosheit versteigen, einen Unschuldigen wie Johannes den Täufer auf das Ersuchen eines zugleich ehebrecherischen und blutschänderischen Weibes hin zu ermorden (vgl. Mk 6,17–29).² Die erste Seite des Neuen Testaments unterläßt es nicht, im väterlichen Stammbaum Christi Salomo anzuführen, den Sohn Davids, »dessen Mutter die Frau des Urija war« (Mt 1,6; vgl. 2 Sam 11,2–12,24). Mitunter sind die Kinder sogar eh-

renwerter als ihre Väter und machen mit ihrem feinsinnigen Verhalten wieder gut, was sonst Anlaß zu Ärgernis, Rache oder Groll hätte sein können. Denken wir an Noach, den eponymen Stammvater der Menschheit: »Noach wurde der erste Ackerbauer und pflanzte einen Weinberg. Er trank von dem Wein, wurde davon betrunken und lag entblößt in seinem Zelt. Ham, der Vater Kanaans, sah die Blöße seines Vaters und erzählte davon draußen seinen Brüdern. Da nahmen Sem und Japhet einen Überwurf; den legten sie beide auf die Schultern, gingen rückwärts und bedeckten die Blöße ihres Vaters. Sie hatten ihr Gesicht abgewandt und konnten die Blöße des Vaters nicht sehen« (Gen 9,20–23).³

Diese Geschichte zu Beginn des Alten Testaments ist so schön, daß sie nur im seitenverkehrten Bild des Vaters im Gleichnis vom verlorenen Sohn ihresgleichen hat.

1. Was »Vater und Mutter ehren« besagen will

Nach drei grundlegenden Worten, welche die richtige Beziehung des Menschen zu Gott bestimmen, faßt der Dekalog im Gebot, Vater und Mutter zu ehren, in einem Zug die Gesamtheit der Kindespflichten ins Auge. Wieso sich dieses Gebot, obwohl es sich *vor allem* auf die natürlichen Eltern eines Menschen bezieht, in einem weiteren Rahmen auf jede physische, moralische, intellektuelle oder geistliche Autorität, der der Mensch in sozialer wie persönlicher Hinsicht eine Förderung seiner Person und seines Lebens verdankt, erstrecken kann und soll, liegt auf der Hand.

Was besagt es, seinen Vater und seine Mutter zu *ehren*? Das Verb »ehren« (auf griechisch – in der Septuaginta und im Neuen Testament – *timao*) ist ein Wort, dessen Bedeutung man nicht unterschätzen darf: es betrifft nicht nur eine Weise der Beziehung des Menschen zu seinen Eltern und Vorgesetzten, sondern zugleich die des Menschen zu Gott. In einem Wort des Propheten Jesaia, das sich über die Untreue Isaels, seines Erwählten, beklagt, erklärt Gott (in einer Formulierung, die Jesus geradewegs auf die Erfüllung des vierten Gebots anwenden wird): »Dieses Volk *ehrt mich* mit den Lippen, hält sein Herz aber fern von mir« (Jes 29,13).

Eine Person ehren heißt, sie zu Ehren bringen und ihr Ehre zu erweisen. Ersteres besagt, auf sie großen Wert zu legen und ihr folglich die gebührende Hochschätzung und Achtung entgegenzubringen. Der Begriff »ehren« hat für uns unwillkürlich etwas Kultisches, ja ein wenig Zeremonielles. Das darf uns jedoch nicht daran hindern, uns sogleich zu vergegenwärtigen, daß die besondere Hochschätzung, die wir der Person, die wir ehren, bezeugen, auf einer *berechtigten* Hochachtung gründet. In

der Ehre, die ein Mensch erweist, liegt damit die ganze Urteilsfähigkeit seines Geistes und Herzens, die Bereitschaft, einen anderen anzuerkennen, ihm und den Motiven und Gründen, derentwegen er sich ihm verpflichtet fühlt, eine Berechtigung zuzugestehen. Von einer Verpflichtung gegenüber einer Person zu sprechen heißt, ein drittes Wesenselement des zutiefst menschlichen Handelns ins Spiel zu bringen: die Dankbarkeit. Das griechische Verb für »ehren« bedeutet ebenfalls »vergelt« oder auch »danken«, indem man sich durch eine Gabe für die Charismen erkenntlich zeigt, die ein Wesen zum Wohl einer Person oder einer Gemeinschaft wirken ließ. An diesem Punkt wird das Ehren als ein Danken zur beinahe höchsten und reinsten Haltung des religiösen Menschen: zum Lobpreis. Hier sind Ehren und Loben eins.

Bekanntlich werden die zehn Worte des Dekalogs auf zwei Tafeln aufgeteilt. Die erste enthält unsere Pflichten vor Gott, die zweite unsere Pflichten dem Nächsten gegenüber. Nun aber bemerkt der Verfasser eines unter den französischen Juden weit verbreiteten Religionslehrbuches, Rabbiner L.M. Choucroun: Das Gebot, unsere Eltern zu ehren, »gehört zu den Geboten, die unsere Pflichten Gott gegenüber ausmachen, denn unsere Religion ist der Auffassung: die Eltern ehren heißt Gott selbst ehren.« Und in einer äußerst nüchternen und detaillierten Darlegung der Forderungen, die in diesem Gebot des Dekalogs liegen, schreibt er: »Wir müssen unseren Eltern größte Hochachtung erweisen, denn seit unserer Geburt behüten sie uns, kümmern sich um uns und umgeben uns mit ihrer Liebe. Folglich sollen wir ihnen gehorchen, ihnen nicht widersprechen, uns ja nicht mit unserer Zunge gegen sie verfehlen, ihnen in den alten Tagen beistehen und schließlich nach ihrem Tod ihr Andenken in Ehren halten. Doch dürfen Eltern ihre Kinder nicht zwingen, den Gottesglauben zu entehren.«⁴ Ein Christ, ganz gleich, ob er nun katholisch, protestantisch oder orthodox ist, könnte das nicht klarer und knapper sagen, hat er doch, ob er nun ein gebürtiger Jude ist oder, wie heute die meisten Christen, zu den Gojim gehört, dieses Gotteswort auf alle Fälle vom Volk Israel erhalten.

2. Elterliches Schenken und kindliche Dankbarkeit

Um die – nicht imaginären oder ideellen, sondern realen und sehr konkreten – Gründe zu erfassen, die jeden Menschen bewegen, seine Eltern zu ehren, ist eine einfache anthropologische Überlegung notwendig und zugleich ausreichend.

Wenn wir einmal davon absehen, das in den unmittelbaren Vordergrund zu rücken, was Sache der Familiengerichte oder das tägliche Brot

der Psychiater ist, stellen wir fest, daß der Mensch in seinem vorgeburtlichen Dasein sicher, behutsam und zärtlich im Mutterschoß geborgen und geschützt ist. »So auch umfängt und beschützt ihn der Schoß der Familie in seinen ersten Jahren.« In den modernen Industrienationen dauert diese Umsorgung durch die Familie wegen der Länge und Kosten der Schulzeit und meist auch der Berufsausbildung, die zu Lasten der Eltern gehen, oft noch länger.

»Die Eltern geben, das Kind empfängt. Von den Eltern zum Kinde fließen Dienstleistungen und Güter, für die keine Gegenleistung erfolgt. Was die Eltern für die Kinder tun, geschieht nicht in Erfüllung eines Vertrages oder in Erwartung eines *quid pro quo*. Zu allen Zeiten und in allen Gesellschaftsordnungen kümmern sich die Eltern um ihre Kinder, versorgen, füttern, schützen und lieben sie: jede Ausnahme bewirkt einen Skandal. Tatsächlich dient man dem Menschen niemals so hingebungsvoll wie während der Zeit, in der er zum ›Verhandeln‹ oder zur ›Wahrnehmung seiner Rechte‹ unfähig ist.«⁵

Die ausgeklügeltsten politischen Philosophien und Sozialanthropologien, die einseitig ausschließlich vom *Handel* zwischen den Personen, vom Gütertausch und der Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit reden, vergessen, »daß ohne Geben die Menschheit nicht bestehen könnte, daß das Geschenk wesentlicher ist als der Tausch«.⁶

»Kein Gedanke an eine ›Gegenleistung‹ für die erhaltenen Wohltaten taucht im Kopfe des Kindes auf. Diese Behauptung läßt sich leicht beweisen. Wenn die Eltern unklugerweise eine solche Vorstellung hervorrufen wollen, überraschen und verfeinden sie sich das Kind. Es nimmt die Rolle der Eltern als selbstverständlich hin. Andererseits beginnt es schon früh, diese Rolle gegenüber einem Spielzeug, einem Haustier oder einem jüngeren Kind nachzuahmen. Es zeigt damit seine Fähigkeit, sich in eine Rolle zu versetzen: die erste, die es selbst versucht, die Rolle von Scheineltern, ist hochbedeutsam. Das bedeutet, daß ein unilateraler Fluß unentgeltlicher Dienstleistungen den Tauschbeziehungen in jeder Gesellschaft zugrundeliegt. Das Kind wird den Eltern niemals die erhaltenen Geschenke zurückzahlen; aber zu gegebener Zeit wird es seinen Nachkommen ähnliche Wohltaten erweisen.«⁷

Auch wenn die ausgleichende Gerechtigkeit zwischen denen vorherrscht, »die Seite an Seite im Strom der Zeit reisen, ihre Reise hätten sie ohne das Füllhorn der Freigebigkeit am Anfang ihres Weges nicht antreten können, und sie müssen ihrerseits wieder Quelle eines neuen Stroms von Freigebigkeit werden.«⁸

»Da es notwendig ist, daß der Mensch in einem Stadium seines Lebens empfängt, ohne dafür etwas zu erstatten, und in einem anderen Abschnitt etwas ohne Gegenleistung geben soll«, verwundert es nicht, daß

jeder Mensch, ob Mann oder Frau, gleichzeitig beseelt ist »von der Erwartung, man werde sich um ihn kümmern«, was Sache des Kindes ist, und »der Bereitschaft, sich um andere zu kümmern«, was Sache der Eltern ist. »Diese beiden Tendenzen sind gewiß in jedem von uns, wenn auch in unterschiedlichem Verhältnis, vorhanden.«⁹ Die Elternrolle (im Unterschied zu der Rolle der Gatten, in der sie wurzelt und sich normalerweise entfaltet) steht rein und unentgeltlich im Dienst der Geburt, des Wachstums und des Heranreifens des Kindes, damit dieses eines Tages die Freude erlebt, selbst Gatte oder Gattin und schließlich Vater oder Mutter zu sein. Kann man sich vorstellen, daß Eltern glücklich wären, wenn ihr Kind endlos im Babystadium verbliebe und unartikulierte Schreie ausstieße, anstatt mit Genugtuung feststellen zu können, daß es fähig ist, nicht nur wie sie, sondern mit ihnen zu sprechen, daß es dank der Sprache – und wäre es nur mit dem Wort »Danke« – ihnen (schon) Freude zu schenken vermag, die über alle ihre Opfer hinausgeht? Und so in bezug auf alles übrige, das heißt auf alles, was ein Menschenwesen tut, wenn es das Beste dessen, was es von seinem Vater und von seiner Mutter in ihrem Gatte-Sein und ihrem Eltern-Sein empfängt, sich innerlich zu eigen macht und damit selbst zu einem Mann oder einer Frau wird.

Aus all dem, was wir über die Tiefe des Familienmysteriums bedacht haben, das jedem Menschen innewohnt (wie unvollständig oder schmerzlich auch jedes Leben es verwirklicht oder nicht), können wir eine wichtige Folgerung ziehen: Was einen Vater und eine Mutter, unseren Vater und unsere Mutter, sie beide, im Dialog wechselseitiger Dankagung, in der sie insgeheim in sich und untereinander ihre Liebe und deren Frucht feiern, als Gatten und Eltern am tiefsten ehrt, ist das personale volle Menschsein und Freisein ihres Kindes. Im Leben ihres Sohnes und ihrer Tochter, in der möglichst vollendeten, glücklichen und geglückten Fülle ihrer Berufung in der Welt und all dessen, was diese der Menschheit zu geben vermag, liegt also die Ehre der Eltern.¹⁰

Man sieht: Unseren Vater und unsere Mutter ehren, also ihnen *Ehre machen*, besteht weniger darin, sie mit besonderen Taten der Ehrerbietung und Dankbarkeit zu überhäufen, als unser Leben als Mann oder Frau in allem, was es an Schöнем, Gutem, Wahrem und Großem hat, zu leben. Nur so wird es die Freude und den geheimen Stolz derer hervorrufen können, die uns das Leben und die Fähigkeit gegeben haben, daraus alles zu machen, was wir wollen.

3. Die Grunderfahrung reiner Dankbarkeit

Das vierte Gebot des Dekalogs wirft helles Licht auf die Natur menschlicher Eltern- und Kindschaft. Während nämlich bei der Züchtung von Tieren Männchen und Weibchen, nachdem die Fortpflanzung vollzogen ist, weder für ihre Nachkommen noch für die Menschen, die diese großziehen, etwas bedeuten, sobald sie nicht mehr zur Fortpflanzung der Gattung fähig sind, kommt bei den menschlichen Eltern der Sachverhalt oder vielmehr der Sinn der Vater- und der Mutterschaft umso stärker zur Geltung, je mehr das Kind oder die Kinder, die sie zur Welt gebracht haben, wachsen, so daß sie, selbst wenn sie wegen des Alters zu Kindern ihrer Kinder oder bei ihrem Tod gar zu ihrer »Sache« werden, weiterhin, ja immer realer und bewußter zu Vater und Mutter derer werden, die, früher einmal kleine Kinder, ihrerseits aktiv zu Vätern und Müttern einer weiteren Generation geworden sind. Aus diesem Grund eben haben Vater- und Mutterschaft Sinn und Festigkeit und bestehen nicht bloß im punktuellen Moment der Fortpflanzung. Daß das Kind seinen Vater und seine Mutter anerkennt, ist die erste Art und Weise, sie zu ehren. Und diese Anerkennung ist für das Kind nur möglich dank des Wortes seiner Mutter, das ihm sagt, wer sein Vater ist.

Was einmal, ein erstes Mal, stattfindet, muß wiederholt werden aus Gründen, die durch die Psychoanalyse zwar deutlicher ans Licht gehoben wurden, aber in der Aufziehung des jungen Menschen seit langem, ja eigentlich seit jeher zutage traten.

Was das Gefüge und den Preis eines Menschenlebens ausmacht, ist sein Beziehungsleben. Unser Leben ist aus einer Vielfalt zwischenmenschlicher Relationen gewoben, die alle Facetten des Geschlechts, des Alters, der Erfahrung, kurz, der Entwicklung unserer Persönlichkeit gegenüber den Wesen aufweisen, mit denen wir verbunden sind und das Leben uns in Kontakt bringt. Unsere Eltern gehören durch ihre Nähe, besser gesagt durch ihr dauerndes Innewohnen in uns und Dasein für uns zu allererst zu diesem Gewebe konstitutiver Beziehungen, wie immer auch die anderen freiwillig eingegangenen oder im Gegenteil aufgezwungen und hingenommenen Kontakte aussehen mögen.

Die Beziehung, die wir zu Vater und Mutter haben, ist weder etwas ein für allemal Gegebenes noch bloßes Schicksal, sondern ein Werden, eine Geschichte, die entsteht oder, genauer gesagt, wir mit ihnen und sie mit uns entstehen lassen. Die unendlich komplexen Erfahrungen und Beziehungen, mit denen sich das Leben eines Menschen in dem Maß bereichert, als er an Jahren zunimmt, sind gleichsam Schußfäden, die die aus der vorher- und mitgehenden, nicht weniger unendlichen Komplexität des elterlichen Lebens gebildete Kette endlos kreuzen. Beide

bilden so das Grundmuster einer lebendigen Gewebes, dessen Vielfalt an Zeichnungen nicht nur unaufhörlich wächst, sondern sich in jedem Augenblick auch verändert. Meine Person sowie die meiner Eltern ist »gleichzeitig ein unendliches Vertiefungsvermögen«, »eine wesentliche Bindung an andere«, ein streng gleichzeitiges »Mit-Sein« des »Sich-selbst-Seins«, »eine Gegenwart am Leib und an der Welt, die dessen Inkarniertsein bestimmt, ein Akt der Anbetung gegenüber einer transzendenten Person, die diesen ganzen organischen Komplex abstützt«, eine schöpferische Freiheit endlich, die alles, was das Leben an intellektuellen, affektiven und geistigen, menschlichen und göttlichen Bezügen aufweist, wieder ergreift, um es zu etwas Wahrem, Gutem und Schönem zu machen.¹¹ Diejenigen, die meine Eltern waren, als ich ein kleines Kind war, bleiben das weiterhin, auch wenn ich erwachsen, Gatte oder Gattin und ebenfalls Vater oder Mutter geworden bin. Mein Vater wird stets mein Vater, meine Mutter stets meine Mutter bleiben, wobei die persönliche, eigenartige Gestalt ihrer Elternschaft sowie meines Sohn- oder Tochterseins sich bereichert, sich verändert, ja verklärt durch alles, was ich werde und was sie schon geworden sind. Die Zeitdistanz der menschlichen Generationen erhält hier eine eigentlich schöpferische Bedeutung: die der Vermenschlichung des Menschen zu seinem Menschsein.

Einzig die Tat des *Ehrens* löst die Frage, die sich einer Person unvermeidlich stellt angesichts der Erkenntnis oder vielmehr Anerkenntnis der *Tatsache*, daß sie alles, was sie hat, und alles, was sie ist, *anderen* verdankt, die früher und höher sind als sie, und denen sie das, was sie erhalten hat, nie zurückgeben können wird – außer in der Form der freien, persönlichen, völlig eigen- und einzigartigen Danksagung ihres ganzen *erkenntlichen* Wesens. Letzten Endes ist das Ehren unendlich mehr als die Bezeugung der Hochachtung, die man für einen Menschen mit herausragenden Begabungen, die einem zugute kommen, empfindet; sie ist Liebe. Ehrung ist die Form, die die Liebe Menschen gegenüber annimmt, deren Liebe uns vorausliegt und sich sozusagen an unsere Stelle gesetzt hat, so daß sie durch ihren Geschenkcharakter, ihre Demut und die an uns gerichtete Bitte, sie zuzulassen, bevor wir ihr überhaupt dafür Dank wissen, »über uns Herr ist«. Diese Liebe ist so arm, daß sie, nachdem sie alles gab, alles von dem zu erwarten hat, dem sie alles gab, denn sie hat von ihm das »Danke« zu erwarten, das allein imstande ist, alle ihre Gaben zu rechtfertigen und zu krönen.

Richtig verstanden ist die Ehre, die der Mensch nach dem Willen Gottes den Eltern zu erweisen hat, von derselben Natur wie die Ehrung und Danksagung, die er, der nach dem Bilde Gottes, ihm ähnlich erschaffen ist, Gott selbst zu erweisen hat. Sie wurzelt in Gott, und sie endet in

Gott. Wie die Liebe ist sie wesentlich Gnade. Und sie hat zugleich die Freiheit und Geschenkhafteigkeit der Gnade. Wer immer auf dieser Welt einen Akt reiner Dankbarkeit erlebt hat, hat mehr als nur eine Ahnung davon erhalten, daß Gott ist; er erahnt auch, was er ist.

4. *Von der Erinnerung zur Auferstehungshoffnung: Die Ehre der Toten im Herzen der Lebenden*

Hier muß man einen Wesenszug der Menschheit ins Auge fassen, der gleichermaßen durch Studien der Anthropologie wie der Ethnologie belegt wird: die Beziehung des Menschen zum Tod oder, genauer gesagt, zu seinen Toten. »In gleich welcher Form, welche die Beziehung der (menschlichen) Gesellschaften zu ihren Toten annimmt, tritt als das Wesentliche stets der Wille zutage, den Menschen der reinen (physischen) Natur, der reinen Animalität zu entreißen, um einen jeden, ob lebendig oder tot, am Weiterbestehen der Gruppe teilhaben zu lassen.«¹² Diese Absicht, über die sinnenfälligen Erscheinungen des Verwesens und Verschwindens des Menschenleibes hinweg den totalen, absoluten Sieg eines persönlichen Wesens über den Tod zu bekräftigen, kann sich, je nach den Gesellschaften, in unterschiedlichen Formen äußern. So kann man sich zum Beispiel bemühen, den Abscheu vor der Verwesung zu überwinden, »indem man die Leiche verbrennt und die Asche aufbewahrt«, wie das die Aschenurnen der Tzapoteken in Mexiko bezeugen, oder sie, wie bei den Korjaken Sibiriens, zerstreut; bei gewissen Stämmen Amerikas und Asiens verspeist man den Toten sogar, und die Navaho-Indianer mumifizieren den Leichnam.

»In den Gesellschaften, die die Ethnologie beobachtet, haben die Zeremonien im allgemeinen die Hauptfunktion, den Verstorbenen gegenwärtig zu halten und noch eine Zeitlang am Leben der Gruppe teilhaben zu lassen, damit er sein Schicksal vollende. Auch wird ein sinnbildlicher Übergang in die Wege geleitet, der die Radikalität des Verschwindens behebt: Der Tote, in seinen prachtvollsten Kleidern dasitzend, erweckt den Eindruck, noch am Leben zu sein und so seiner Bestattung selbst vorzustehen.«¹³

Es kommt nicht auf die Verhaltensformen in diesem Bereich an, zu denen die Handlungsweisen unserer eigenen Gesellschaften hinzuzufügen wären. Wenn sich der Mensch seinen Toten gegenüber so verhält, dann deshalb, weil die Toten, selbst wenn durch die Verwesung oder Einäscherung ganz oder beinahe in Nichts aufgelöst, kraft des Gedenkens der Lebenden wenigstens hier und jetzt all das bleiben, was sie für die Lebenden, mit denen sie in Beziehung standen, waren. »Wenn der

Leib sich auflöst«, sagte Antoine de Saint-Exupéry, »zeigt sich das Wesentliche: der Mensch ist nur ein Knoten von Beziehungen.«

Bekanntlich besteht in der katholischen Kirche bei der Bestattung eines Toten die letzte liturgische Handlung darin, daß man sich zu einem letzten Lebewohl um den Sarg sammelt – zu einem »Gott befohlen«, in dem kraft des Glaubens an die Auferstehung der Toten im auferweckten Christus offensichtlich ein »Auf Wiedersehen« liegt. Bei dieser Zeremonie fordert der Zelebrant alle, die den Leichnam des Verstorbenen umgeben, auf, sich all der Beziehungen zu erinnern, die sie im Laufe seines Lebens mit ihm hatten, mit anderen Worten, sich bewußt zu werden, daß die Vergangenheit keineswegs tot und vorbei ist, sondern kraft dessen, der sich in ihm an sie erinnert, lebendige Gegenwart bleibt. Wir haben die Toten nicht als Tote in Erinnerung, sondern als Lebende, denn als Lebendige haben wir die außerordentliche Macht, alle Wesen, mit denen wir in Beziehung waren oder sind, lebendig werden, im eigentlichen Sinn wiederaufleben zu lassen. Man soll diese Befähigung unseres Gedächtnisses – zwar nicht auferstehen zu lassen, so doch zumindest aufzuerwecken – nicht unterschätzen noch ihr grundsätzlich mißtrauen, als ob sie uns in einer regressiven Haltung zu Gefangenen der Vergangenheit zu machen drohte. Falls uns eine einfache menschliche Überlegung nicht genügen sollte, liegt die ganze Bibel vor uns, um uns davon zu überzeugen, daß die Dynamik der Gegenwart und die Offenheit der Zukunft (des auf uns Zukommenden) für die realste und realistischste Hoffnung die Erinnerung zur Grundlage hat, genauer gesagt das Gedenken an eine nicht überholte Vergangenheit, die dem Tod geweiht und Todesquell war, aber lebendig und Lebensquell für die Zukunft und selbst für die *Gegenwart* all derer ist, die sie feiern: das Gedenken an den Durchgang durch das Rote Meer für die Juden des Alten Bundes, das Gedenken an den Durchgang Christi und in ihm der ganzen Menschheit vom Tod der Sünde zum Leben Gottes für die Glaubenden (zunächst die Juden, dann die Heiden) des neuen und ewigen Bundes.

Der Aufforderung an die, die den Toten umgeben, an all das zurückzudenken, was sie mit ihm erlebt haben, fügt die Kirche hinzu: »Denken wir an das, was er für uns ist und *an das, was er für Gott ist.*« Ohne aufzuhören, schmilzt die Vergangenheit, auf die unsere Toten zu beschränken wir stets Gefahr laufen, dahin und verklärt sich vor diesen einfachen Worten in einen ganz anderen Horizont. Dabei werden die Lebenden durch die Aussicht auf das ewige Leben zu einer ganz anderen »Trauerarbeit« aufgefordert als es die jener ist, die ohne Hoffnung sind oder sich einer falschen Hoffnung hingeben¹⁴, die ihre Toten regelmäßig durch ein inchoatives Erahnen eines Auferstehungsmysteriums des Fleisches ehren.

Wahre Trauerarbeit besteht für ein christliches Gewissen darin zu reflektieren, was der Verstorbene *vor Gott* ist; sie ist eine Bewegung der Liebe und der *Rechtfertigung* im theologischen Sinn des Wortes, analog einer Rechtfertigungsregung, zu der Vater und Mutter während des oft qualvollen Heranwachsens ihres Kindes imstande sind.

Es kann passieren, daß beim Tod des Vaters oder der Mutter den Zurückbleibenden schwere ungesühnte Kränkungen, schlimme oder von uns als solche beurteilte Verfehlungen in den Sinn kommen oder, schlimmer noch, daß andere Menschen Zweifel verbreiten und das Gift der Enttäuschung, der Verurteilung, wenn nicht der Verdammung über unsere liebsten Zuneigungen verbreiten. Was häufiger vorkommt und was die verschiedenen Kulte, die nach dem Befund der Ethnologie den Vorfahren erwiesen werden, zur Genüge bezeugen, ist umgekehrt, daß wir uns denen gegenüber, die uns verlassen haben, unsühnbarer Verhaltensweisen, unverzeihlicher und vielleicht in diesem Leben nicht verziehener Taten schuldig fühlen. All das wird (oder kann und soll) einen ganz anderen Sinn in dem Moment annehmen, in dem die Kirche uns auffordert, nicht nur zu erwägen, was der Tote, den wir umgeben, für uns bedeutet (das heißt all das, was wir mit ihm erlebt haben), sondern was er für Gott in der Ewigkeit seiner Liebe nicht nur als Schöpfer, sondern als Retter all dessen, was er erschaffen hat, ist (und nicht nur, was er, und wäre es in den schlimmsten Momenten seines irdischen Daseins, *gewesen ist*).

»Unser Bruder, unsere Schwester – dein Vater, deine Mutter«, sagt uns dann die Kirche, »ist im Frieden Christi entschlafen. Vertraue ihn (sie) im Glauben und in der Hoffnung auf das ewige Leben der Liebe Gottes, unseres Vaters, an. Begleite ihn (sie) mit deinem Gebet. Er (sie) ist am Tag der Taufe zum Kind Gottes geworden und hat am Herrenmahl teilgenommen, um darin die Kraft zu finden, zu leben und zu lieben und zu vergeben. Er (sie) werde jetzt zum Tisch des Vaters im Himmel geladen und erhalte zusammen mit allen Heiligen zum Erbe das ewige Leben« mit dem Vater, dem eingeborenen Sohn und dem Heiligen Geist, das Leben, zu dem alle Menschen als von Gott nach seinem Bild, ihm ähnlich Erschaffene bestimmt sind.

5. *Ein von seiner Verheißung begleitetes Gebot Gottes*

Der Verfasser des Briefes an die Christen von Ephesus, ein Paulusschüler, wenn nicht Paulus selbst, der sich in der Torah gut auskannte, bemerkt, daß das vierte Gebot »das erste Gebot mit Verheißung« ist (6,2). Die beiden Versionen des Dekalogs, die das Alte Testament bietet, enthalten nämlich mit nur ganz geringfügigen Abweichungen die gleiche

Verheißung: »Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt« (Ex 20,12); »Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat, damit du lange lebst und es dir gut geht in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt« (Dtn 5,16). Diese zweite Fassung desselben Gebotes hat den Vorteil, drei seiner Wesenszüge besser hervorzuheben: erstens die Tatsache, daß es sich nicht um ein, wenn auch noch so weises menschliches Wort handelt, sondern um ein Gebot Gottes (»wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat«); sodann die zweifache, ja dreifache Realität der Verheißung, die dieses Gebot Gottes begleitet: Dem, der seinen Vater und seine Mutter zu ehren weiß, verspricht Gott zwei Dinge: an erster Stelle »ein langes Leben«, die Verlängerung seines Lebens, sodann aber ebenso »Wohlergehen«. Diese beiden göttlichen Verheißungen hängen von einer dritten ab, die sie bedingt und ihnen ihren Sinn gibt: von der Verheißung des Landes, das Gott selbst geben soll [Anm. d. Übersetzers: Im Hebräischen und Französischen bedeutet das Wort für Land – *erez* bzw. *terre* – auch Erdboden; im Folgenden hält sich der Autor an diese Bedeutung].

Alle Zivilisationen sind sich bewußt, wie eng der Mensch und der Erdboden, aus dem er stammt und in den er zurückkehrt, miteinander verbunden sind, so daß sie »das im sehr realistischen Bild der ›Mutter Erde‹ oder der ›Frau Erde‹ zum Ausdruck bringen«. So auch Israel. Aber die Offenbarung Jahwes hat die Erfahrung und Wahrnehmung, die der Mensch von seiner Verbindung mit dem Erdboden haben konnte, umgebogen und verändert, um nicht zu sagen, umgestürzt. Gewiß »hängt das Leben des Menschen ganz von den Reichtümern, welche die Erde birgt, und von der Fruchtbarkeit des Bodens ab: die Erde ist der providentielle Rahmen seines Lebens: ›Der Himmel ist der Himmel des Herrn, die Erde aber gab er den Menschen‹ (Ps 115,16)«. Doch die Erde ist nicht bloß der äußere Rahmen des menschlichen Lebens: »Zwischen ihr und ihm besteht ein enges Band: er ist aus diesem Adamah hervorgegangen (Gen 3,19; vgl. Jes 64,7; Jer 18,6), von dem sein Name ›Adam‹ herkommt.«¹⁵

Das *verheißene Land*, auf welches das vierte Wort des Dekalogs anspielt, ist selbstverständlich nicht die Erde, aus der Gott Adam geformt hat und die er, damit der Mensch zu einem lebenden Wesen wurde, mit seinem Hauch beseelen mußte. Diese Ursprungserde, ohne Leben und nicht imstande, aus sich selbst irgendwelches Leben hervorzubringen, darf nicht – es sei denn, um den qualitativ unendlich großen Unterschied hervorzuheben, mit dem Land verglichen werden, das Gott dem Menschen verhieß, *nachdem* er diesen nach seinem Bild geschaffen hatte, um ihn an einem ihm ähnlichen Leben teilnehmen zu lassen. Dieses von

Gott verheißene Land, das Gott schenken wird, kann nur ein neues Land sein, das von einer ganz anderen Natur ist als die ursprüngliche *adamah*: ein göttliches Land, das dem Himmel, dem »Himmel des Herrn«, unendlich näher steht als die Erde, die er den Söhnen Adams, »den Menschen gab« (Ps 115,16).

Im genauen und vollen Sinn ist das in das Herz des Dekalogs geschriebene Land, das Gott der Menschheit verheißten hat, nichts anderes als das, was alle Christen den *Himmel* nennen. Dieser ist keineswegs etwas Mythisches und Verschwommenes, sondern die Wirklichkeit Gottes selbst, wie es die ersten Worte des Gebets nahelegen, das wir vom Herrn lernten: »Vater unser, der du bist im Himmel.« Der Himmel ist der »Ort«, an dem der Wille des Vaters vollkommen erfüllt wird, sein Reich vollends gekommen ist, sein Name wirklich geheiligt wird und zwar so sehr, daß die Erde der Menschen, unsere Erde nur das eine Verlangen und das eine Gebet kennt: daß es auf Erden so sein möge wie im Himmel (Mt 6,9–10).

So wie der Glaube der Kirche ihn versteht, hat der Himmel nichts Ätherisches und Imaginäres an sich, geschweige denn etwas Utopisches. Er liegt nicht in einer Art räumlich-zeitlichem »Niemandsländ«, das für den Menschen unbetretbar und unerreichbar wäre. Er ist auf unserer Erde schon da, ganz da in der Person des Neuen Adam, im Leben Jesu. Adam, der erste Adam, an dessen Sündersein und Sterblichkeit wir noch teilhaben, ist nur die Mißgestalt dessen, der kommen sollte (vgl. Röm 5,15), besser gesagt, der gekommen ist und dessen Leben sich in all denen, die glauben, in der Kirche, die sein Leib ist, verbreitet und mitteilt.

Seitdem Jesus von Nazaret in die Geschichte eingetreten ist, ist alles anders, vorausgesetzt, daß wir seine Botschaft begreifen und uns die Erneuerung des ganzen Menschenlebens, deren Keim er ist, aneignen. In ihm ist die Gabe Gottes ein Ozean im Vergleich zu der Unmenge der Fehler, welche die Menschheitsgeschichte zu überschwemmen scheinen und die doch nicht Flüsse, ja nicht einmal Bäche sind, sondern allenfalls noch vergiftete Tropfen im Meer der göttlichen Gnade (vgl. Röm 5,15–21).

6. Jesu Gehorsam gegenüber seinen Eltern

Das Lukasevangelium hat alles, was wir über die Beziehung Jesu zu seiner Mutter und zu seinem Vater während der langen Periode von seiner Empfängnis im Schoß der Jungfrau Maria bis zum Vorabend seines öffentlichen Wirkens wissen können, in ein paar äußerst wichtige Zeilen

(Lk 2,41–51) zusammengedrängt. Alles hängt an den vier Worten: »er war ihnen gehorsam«.

Obwohl die Heilige Schrift ausdrücklich auf der göttlichen Empfängnis Jesu und der Jungfräulichkeit Marias besteht, betont sie *gleichzeitig* sowohl die Verbindung der Mutter des Erlösers mit Josef kraft der vorhergehenden Verlobung und die (sobald das Kind durch den Heiligen Geist in ihrem Schoß empfangen war) an Joseph gerichtete Aufforderung des Engels, Maria als seine Frau zu sich zu nehmen. So hatte Christus von seiner Empfängnis an, während seiner ganzen Kindheit und der ganzen für seine Erziehung und sein menschliches Heranreifen nötigen Zeit *eine Mutter und einen Vater*, denen er sich unaufgefordert unterstellte und die er vollkommen ehrte, dem Buchstaben und dem Geist des vierten Gebotes folgend, das er von ihnen vernommen hatte und dessen tägliche Befolgung er im Leben beider beobachten konnte. Von seinem menschlichen Vater und seiner menschlichen Mutter erhielt Jesus, wie jedes Kind, während langer Jahre all das, was sein Menschsein nach und nach konstituierte und bildete: er lernte stehen, gehen, sprechen, seinen Körper und seine Sinne beherrschen, arbeiten, sich mit den Sitten und Bräuchen vertraut machen, dank denen ein Mensch in die Gesellschaft eintritt, die ihn formt, bevor er selbst dazu beiträgt, sie tätig zu formen und voranzubringen. Ebenfalls von seinen menschlichen Eltern erhielt Jesus als Mensch schon von frühester Kindheit an den Glauben, die Hoffnung und die Liebe Israels zu seinem Vater: er lernte beten, wurde durch all die liturgischen Feiern des jüdischen Jahres und ihre Erklärung nach und nach in die Heilige Geschichte seines Volkes eingeführt, ließ sein Herz und sein ganzes Wesen durch den Tiegel des Gesetzes, der Propheten und der Psalmen formen, die er beständig wiederholte, meditierte, sich innerlich aneignete und vor allem so sehr in die Tat umsetzte, daß sie zu seinem Fleisch und Blut wurden. Darin nämlich bestanden letztlich Zweck, Sinn und Frucht des menschlichen Gehorsams und der Gefügigkeit Jesu gegenüber seinem menschlichen Vater und seiner menschlichen Mutter. Doch wohlgemerkt: Weder diese Frucht noch Sinn und Zweck, weswegen Jesus eines Tages von einer Frau Israels als das Schönste der Menschenkinder und seine Mutter als die glücklichste aller Frauen gepriesen wurde (vgl. Lk 11,21–28), konnten zustandekommen ohne all das, was er von gläubigen, aber lediglich voll-menschlichen Eltern erhielt und nur von ihnen erhalten konnte.

In einer kurzen Vorbemerkung (Nr. 135–136), die eines der wichtigsten Scharniere seiner »Geistlichen Übungen« darstellt, hat Ignatius von Loyola tief und entschieden den universalen Sinn des Gehorsams Jesu während seiner Kindheit in Nazaret im Gegensatz zu der Unabhängigkeit gegenüber seinen Eltern, als er als Zwölfjähriger ohne ihr Wissen im

Tempel von Jerusalem zurückblieb, erfaßt. Diese Vorbemerkung ist mit »Vorwort zur Betrachtung über die Stände« betitelt, zu denen jeder Mensch, gleich ob Mann oder Frau, berufen werden kann, um die Wahl zu treffen, Gott von ganzem Herzen und seine Menschengeschwister wie sich selbst zu lieben. Eben von diesem »Vorwort« aus beginnt die für Ignatius spezifischste Wahl, die dazu führen soll, durch die menschliche Freiheit sich liebend für den Willen Gottes zu entscheiden, der dem Menschen ganz besonders durch die göttliche Freiheit bekundet wird, mit anderen Worten, durch seine persönliche Berufung (vom lateinischen *vocare*, das *(be)rufen* oder, im Passiv, *ge(be)rufen werden* bedeutet).

Kein Wesen auf Erden ist ohne Berufung. Denn »keiner von uns lebt sich selber ... Leben wir, so leben wir dem Herrn ... Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn« (Röm 14,7–8). Diese freiwillige Hingabe unserer selbst an Gott, unseren Vater, und an die, die in ihm unsere Geschwister sind, läßt sich, zwei »Lebensständen« entsprechend, realisieren. Der gewöhnlichste ist der Lebensstand, der den meisten Menschen, ob verheiratet oder nicht, gemeinsam ist: der des Gehorsams gegenüber den Geboten des Dekalogs. Diese Berufung ist eine Berufung zur Heiligkeit. Man braucht keine umfassende Erfahrung vom Menschenleben, so wie es nun einmal ist, um zu erfassen, welchen Grad von Heldenmut allein schon die Demut erfordern kann, den Geboten Gottes zu gehorchen. Und diesen Lebensstand – besser gesagt: diesen Stand der Heiligkeit oder Heiligung – hat Christus in den dreißig Jahren seines verborgenen Lebens in Nazaret voll und ganz auf sich genommen und uns darin ein Vorbild gegeben.

Der andere Lebensstand ist der der evangelischen Vollkommenheit. Auch für ihn hat uns Christus ein Beispiel gegeben, als er im Tempel zurückblieb und seinen Pflegevater und seine leibliche Mutter gehen ließ, um einzig für seinen himmlischen Vater dazusein. Die Episode des Verlierens und Wiederfindens Jesu im Tempel bietet uns gewissermaßen den Inbegriff für den Stand der totalen freiheitlichen Hingabe des Sohnes an den Willen des Vaters, zu dem gewisse Männer oder Frauen berufen werden können. Er geht auf eine Erwählung durch Gott zurück. Gewiß ist es Sache des Menschen, dieser zu entsprechen, aber der Ruf dazu geht von Gott aus. Dieser Lebensstand, genauer gesagt diese Bewegung des Ansprechens auf den Willen Gottes, worin ein Mann oder eine Frau dazu gebracht werden, dem Leben Jesu nachzufolgen, setzt stets den Gehorsam gegenüber dem Dekalog voraus. Christus hebt keines der Worte des Dekalogs auf, sondern erfüllt sie alle, zumal das vierte, über das hinaus, was der Mensch sich vorstellen oder erfassen kann. Ich werde dies nachzuweisen haben.

Nach seiner Berufung zu suchen besteht für jeden Menschen darin, im verweilenden Blick darauf, wie Jesus in seinem Leben den Geboten Gottes gehorchte und der Wille seines Vaters für ihn die einzige Speise war, danach zu fragen, in welchem Leben und Stand Gott uns in seinem Dienst will, um dem schließlich möglichst großmütig und genau zu entsprechen. Gott kann die einen zur Ehe, zur Vaterschaft und Mutterschaft berufen, andere zu einem Leben, das ganz dem Dienst Christi geweiht ist, wie das Josephs, der Apostel oder der Jungfrau Maria (vor und nach dem Tod des Sohnes am Kreuz). Auf alle Fälle hat ihr Leben dem zu entsprechen, was Gott von ihnen erwartet, und dem Vorbild, das Jesus uns für den ersten Stand in Nazaret, für den zweiten in seinem öffentlichen Leben gegeben hat. Es gibt im Leben eines Menschen nichts Größeres. Wenn ein Vater und eine Mutter ein Kind zur Welt bringen, sind sie sogar zu der Ehre auserkoren, dazu beizutragen, daß es heilig wird; und darin, daß ihr Kind dieser Berufung entspricht, werden sie eigentlich am wirklichsten und vollkommendsten geehrt.

Welcher Vater, welche Mutter träumt nicht von einer großen Zukunft für ihr Kind? Welches Kind würde nicht, nachdem es sich einmal dessen bewußt geworden ist, was es von den Eltern erhalten hat, davon träumen, all das, was es selbst über das von ihnen Erhaltene hinaus sich erworben hat, ihnen zugute kommen zu lassen?

Christus hat seinen Adoptivvater und seine leibliche Mutter in dem Moment, als er sich mit Leib und Seele dem Vollbringen des Willens seines Vaters verschrieb, auf paradoxe Weise aufgefordert, ihm in seiner Berufung zu folgen.

Über die Art und Weise, wie Josef von Jesus an der Entstehung seines mystischen Leibes beteiligt wurde, sagt uns die Heilige Schrift nur sehr wenig. In bezug auf die Zeit seines öffentlichen Wirkens sagt sie uns überhaupt nichts darüber. Aber diese Periode dauerte, so ausgefüllt sie auch war, kaum drei Jahre und wurde durch dreißig Jahre vorbereitet, während derer Jesus in einem täglichen Leben des Betens, Arbeitens, familiärer Beziehungen und Ausruhens die Vaterschaft im Familienleben eines Armen Jahwes kennenlernte. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Weisheit, die in der Lehrtätigkeit Jesu, vor allem in den Gleichnissen, zutage trat und über die sich die Gesetzeslehrer bei einem, der nicht in ihre Schule gegangen war, wunderten, zum größten Teil vom »Gerechten« stammte, den Gott nach der Empfängnis Jesu ersucht hatte, Maria als seine Frau zu sich zu nehmen.

In bezug auf Maria verhält es sich anders. Doch obwohl das ganze Neue Testament die Mutter Christi mehrmals erwähnt und auf ihre Bedeutung hinweist, wurde sich die Kirche von der dogmatischen Erklärung ihrer Gottesmutterschaft auf dem Konzil von Ephesus im Jahre

431 bis zu ihrer Betitelung als Mutter der Kirche durch Papst Paul VI. am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jahre 1965¹⁶ der Bedeutung Marias nur allmählich bewußt. Kein Wunder, daß der unendlich diskretere, heiklere und subtilere Anteil, den Gott jenem zuwies, der der Pflegevater Jesu war, zumeist nur den ganz Kleinen klar wurde, während er den meisten der in den Augen der Welt Weisen und Gelehrten verborgen blieb.¹⁷

7. Die umwälzende Erfüllung des vierten Gebots

Manche Worte Jesu bei verschiedenen Anlässen scheinen dem zu widersprechen, was ich eben aus seinem verborgenen Leben in Nazaret oder selbst aus seiner Lehre ermittelt habe.

Eines Tages, als Jesus, von einer dichten Menschenmenge umdrängt, lehrte, verlangten seine Mutter und seine Brüder nach ihm. Da rief er aus: »Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?« Und er wies auf seine Jünger hin: »Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter« (Mt 12,46–50). In dieser Antwort wird Maria, wohlgemerkt, weder verurteilt, geschweige denn getadelt. Das gleiche gilt, als eine Frau in naiver Äußerung ihrer Bewunderung für Jesus ausruft: »Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat«, und dieser ihr erwidert: »Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen« (Lk 11,27–28).

Zu der Menge, die ihm folgt, sagt Jesus zwar: »Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet (d. h. mich ihnen nicht vorzieht), dann kann er nicht mein Jünger sein« (Lk 14,25–27). Und zu den Aposteln: »Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter, und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein« (Mt 10,34–36). Und als er voraussagt, daß man ihnen in den Synagogen den Prozeß machen und sie vor die Gerichte bringen werde, rät Jesus den Seinen, keine Verteidigungsrede vorzubereiten, denn »nicht ihr werdet dann reden, sondern der Geist eures Vaters wird durch euch reden. Brüder werden einander dem Tod ausliefern und Väter ihre Kinder, und die Kinder werden sich gegen ihre Eltern auflehnen und sie in den Tod schicken. Und ihr werdet um meines Namens willen von allen gehaßt werden; wer aber bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet werden« (Mt 10,20–22).

Man braucht vor diesen sehr starken, unmißverständlichen Texten die Augen nicht zu verschließen. Es ist normal, daß der Jünger das gleiche Leidensschicksal herausfordert und durchmacht, das sein Meister erlitten hat. Man sollte jedoch die Konsequenzen des Evangeliums, insbesondere die Reaktionen der Zurückweisung, des Widerstandes und der Ablehnung, ja des Hasses, die es hervorruft, und die Bekehrung des Menschen, die es, wenn auch um den Preis des Lebens seiner wahren Zeugen, bewirkt, nicht verwechseln. Das hieße das Ärgernis der gekreuzigten Liebe, der Liebe in Person vergessen, die den Händen der Sünder ausgeliefert wurde, denen sie *vergibt*, und in der der Geist des Vaters spricht.

Das dem Menschen gegebene Gebot, Vater und Mutter zu ehren, wurde weder einem idealen Menschen noch in einer idealen Welt gegeben, worin wirkliche Väter und Mütter dem Ideal der Vaterschaft und der Mutterschaft fehlerfrei nachkommen würden. Darum steht die von Gott selbst angeordnete Verbundenheit mit den Eltern nicht über Gott. Sie darf nicht außerhalb der Wege Gottes und erst recht nicht gegen die Stimme verlaufen, die Gott vernehmen ließ. Der Katechismus des Konzils von Trient trifft sich in diesem Punkt mit dem israelitischen Religionslehrbuch, das ich eingangs anführte. Er schreibt: »Und sollten etwa einmal die Befehle der Eltern den Geboten Gottes zuwiderlaufen, so müssen die Kinder ohne Zweifel den Willen Gottes dem ungeordneten Begehren der Eltern vorziehen, eingedenk des Schriftwortes: ›Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen‹.«¹⁸

Als Christus in diese Welt kam, hat er alles vollbracht und durch die Erfüllung des Willens seines Vaters alles erneuert, ohne es zu unterlassen, all das, was das vierte Gebot vor seinem Kommen an natürlicher, menschlicher Weisheit mit sich gebracht hatte, zu übernehmen und in seinem Menschendasein voll zu verwirklichen. Aber nach der Offenbarung, die sein Kommen für die ganze Menschheit darstellt, nimmt das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, einen anderen – übernatürlichen –, wahrhaft göttlichen und für den Menschen vergöttlichenden Sinn an.

Was die Vaterschaft betrifft, so ist die Lehre Jesu von einer Radikalität, in deren Tiefe und deren Konsequenzen für das menschliche Dasein man noch nicht ganz eingedrungen ist. Sie besteht in einem kurzen Satz, den der Evangelist Matthäus sorgsam verzeichnet und den die Kirche, unsere Mutter, uns getreu übermittelt hat. Er scheint von Jesus kurz vor seinem Leiden und Sterben ausgesprochen worden zu sein, gerade nach dem sehr kurzlebigen messianischen Triumph, als er auf einem Esel in Jerusalem einzog, und die Menge, Zweige in Händen, ihm zujubelte: »Ihr alle seid Brüder. *Ihr sollt niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel*« (Mt 23,8–9).

Jesus sagt nicht, daß wir keinen Vater haben, im Gegenteil. Er sagt, daß alle Menschen einen Vater, den gleichen, nicht imaginären und phantastischen, oder auch nur symbolischen (außer man präzisiert diesen Begriff) Vater haben, der von einer *Realität* ist, die unendlich weit über die festesten geschaffenen Realitäten hinausgeht, weil sie *schöpferisch, erlösend* und *vergöttlichend* ist. Das ist der Vater unseres Herrn Jesus Christus, seines eingeborenen Sohnes, den er in die Welt gesandt hat, um alle Menschen zu lehren, seine Söhne (und Töchter) nach dem Bild seines eingeborenen Sohnes zu werden.

»Ihr sollt keinen Menschen Vater nennen.« Indem Christus mit seiner göttlichen Autorität diesen kurzen Satz aussprach, entmythologisierte er ein für allemal alle imaginären Wirkungen der Superiorität und der Macht, welche die Menschen aufeinander ausüben können. Er kam damit im Grunde von einer anderen Ecke her auf die ganze Substanz des ersten Gebotes des Dekalogs zurück. Aber er erfüllte außerdem dieses Wort der naheliegenden, substantiellen, konkreten, ja in seinem Leben alltäglichen Offenbarung der Vaterschaft Gottes und ihrer Ausstrahlung auf dem Antlitz seines Sohnes.

Indem er auf unseren einzigen, wahren, symbolischen Vater, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Vater unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, auf seinen Vater und unseren Vater hinweist, sowie dadurch, daß er uns auf seine einzige, wahre Mutter und unsere ebenfalls *symbolische* Mutter hinweist, auf die Jungfrau Maria, die er dem am Fuße des Kreuzes stehenden Johannes zur Mutter gab, beraubt uns Christus weder unseres *wirklichen* Vaters und unserer *wirklichen* Mutter noch unserer *imaginären* Eltern. Indem er alles, was in der objektiven Realität der wirklichen Eltern und im subjektiven idealen Verlangen nach den imaginären Eltern liegt, annimmt und sogar heiligt, ermöglicht uns Christus, zu *unterscheiden*, was in beiden Fällen wahrhaft und wirklich *symbolisch* ist; er berichtigt die Fehlbeträge des Lebens, ja gleicht sie aus, und auch die Heilmittel, welche die Psychologie und die Psychoanalyse herbeizuschaffen suchen. Er begnügt sich nicht damit, einem jeden von uns zu sagen, wer sein wahrer Vater (oder was es um die wahre Mutterschaft seiner Mutter) ist, sondern sagt jedem Menschen, mag er auch vater- und mutterlos sein, daß er einen Vater und eine Mutter hat, die unendlich realer, wahrer Vater und Mutter all derer sind, die er in ihrem Vergöttlichungsvorgang ungeschlechtlich seine Geschwister nennt.

Bekanntlich tritt die Mutter Jesu im Johannesevangelium zweimal auf. Zum ersten Mal zu Beginn des öffentlichen Wirkens, als sie dem ersten Zeichen, der Verwandlung des Reinigungswassers in Wein bei der Hochzeit von Kana, mitten in dem von Nichtjuden durchmischten Galiläa gleichsam vorstand. Das zweite Mal tritt Maria auf dem Höhepunkt der

Sendung Christi, zu Füßen des Kreuzes in Erscheinung, auf dem er, der König der Juden, das Heil der Menschheit erwirkt. In beiden Fällen richtet sich Jesus an seine leibliche Mutter mit einem Ausdruck, der zwischen sie und ihn eine eindrückliche Distanz zu legen scheint; er redet Maria mit »Frau« an (Joh 2,4 und 19,26). Diese doppelte Nennung erinnert tatsächlich an den Namen, den Adam nach dem Gang aus dem Paradies Eva gab: »Leben«, »denn sie wurde die Mutter aller Lebendigen«, sagt uns der Verfasser der Genesis (3,20). Eva war die Mutter aller durch die Ursünde verwundeten Lebendigen. Wie zahlreiche Kirchenväter richtig erkannt haben, weist Christus, indem er Maria »Frau« nennt, auf die neue, von jeder Sünde reine Eva hin. Maria ist die Lebendige, aus dem Tod des Retters Wiedergeborene, die dazu bestimmt ist, die Mutter all der Menschen zu werden, die aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus wiedergeboren sind, mit anderen Worten, die Mutter der Kirche, des mystischen Leibes Christi. Wie es schon der Aufbau des Johannesevangeliums treffend nahelegt, ist es bemerkenswert, daß die Genese dieser menschlich-göttlichen Mutterschaft gegenüber der gesamten Menschheit sich im Grunde ebensoweit erstreckt wie die gesamte Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu, vom ersten aller Wunderzeichen bis zu seinem Tod am Kreuz. Denn die Frau, die bei der Hochzeit von Kana zu den Dienern gesagt hat: »Was er euch sagt, das tut!« (Joh 2,5), hat alles gesagt und war selbst nicht mehr als einfach Dienerin am Heilsplan des Vaters in seinem eingeborenen Sohn Jesus Christus. Und das wird, aber nun so klar wie möglich, zum Ausdruck gebracht, als dieser zum Jünger, den er besonders liebt, sagt: »Siehe, deine Mutter!«, nachdem er zu der, die er bis dahin nur »Frau« nannte, gesagt hat: »Siehe dein Sohn!« (Joh 19,26–27).

Auf den ersten Blick hin kann es verwunderlich erscheinen, daß Jesus das vierte Gebot in seinem am nächsten liegenden menschlichen Tenor nicht nur nicht abschafft, sondern uns letztlich auffordert, es seinem eigenen himmlischen Vater als unserem Vater, und seiner eigenen Mutter, Maria, als unserer Mutter gegenüber zu erfüllen. Und doch ist das ein Inbegriff der Frohbotschaft.

»Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen, der Herr nimmt mich auf« (Ps 27,10), sang der Psalmist. Christus offenbarte allen Menschen, daß sie, auch wenn sie ihres irdischen Vaters, ihrer irdischen Mutter beraubt sind, seinen eigenen Vater zum Vater und seine eigene Mutter zur Mutter haben. Damit gab er zugleich allen Anlaß dazu, den, von dem alles Gute kommt, ohne Hintergedanken zu ehren, das heißt hochzuachten, zu lieben und ihm zu danken.

Von seinem Sohn sagt der Vater: »Das ist mein geliebter Sohn, ... auf ihn sollt ihr hören« (Mt 17,5 und Par.). Maria sagt desgleichen: »Was er

euch sagt, das tut!« (Joh 2,5).¹⁹ Dem, der seinen Vater und seine Mutter so ehrt, macht der Sohn die Verheißung, von der ich nicht weiß, ob man das Unerhörte an ihr herausstreichen oder sich einfach wie ein Kind auf das verlassen soll, was sie – wie die Freude – an Unverständlichem und zugleich diskret Wunderbarem enthält: »Wenn einer mir dient, wird der Vater ihn ehren« (Joh 12,26).²⁰

ANMERKUNGEN

1 S. Freud, *Die Traumdeutung*. Studienausgabe Bd. II. Frankfurt am Main⁸ 1972, S. 261.

2 Bekanntlich kommt das Inzestverbot in allen menschlichen Gesellschaften als konstitutives Element vor (vgl. dazu die grundlegende These von C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris 1949 [vgl. insbesondere S. 596–601]). Das will nicht heißen, daß diese elementare Regel der menschlichen Gesellschaft nicht oft verletzt wird, auch in den Gesellschaften, die angeblich die Menschenrechte besser respektieren als andere.

3 Gen 9,20–23. Als der betrunkene Noach nackt schläft, müssen die Söhne seine Blöße bedecken. Adam und Eva, nach ihrem Vergehen in doppeltem Sinn erwacht, bedecken ihre Blöße selber mit Feigenblättern und verstecken sich zudem unter den Bäumen des Gartens, als sie die Stimme Jahwes vernehmen. Jahwe selbst, der um alles weiß, ist so »taktvoll«, daß er ihnen keinen Vorwurf macht, ja zu ihnen nicht einmal die Bemerkung macht, daß sie nackt sind. Der Mann verurteilt sich selbst. Er sagt zu Gott: »Ich habe dich im Garten kommen hören; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin, und versteckte mich.« Er verurteilt sich, sucht sich aber auf Kosten der Frau zu rechtfertigen, und will indirekt sogar Gott verantwortlich machen, der sie ihm gegeben hat: »Die Frau, die du mir beigegeben hast, sie hat mir von dem Baum gegeben, und so habe ich gegessen« (Gen 3,8–13).

4 I.M. Choucroun, *Précis d'instruction religieuse*. Algier 1947, S. 16–17; im »Katechismus der katholischen Kirche« (1992) findet sich der Kommentar zum vierten Gebot in Nr. 2197–2257; vgl. auch Katechismus des Konzils von Trient, III. Teil, Kapitel 32.

5 B. de Jouvenel, *Reine Theorie der Politik* (Politica 30). Neuwied/Berlin 1967, S. 69.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 69–70.

8 Ebd., S. 70.

9 Ebd.

10 Vgl. u.a. herrlichen Stellen von Charles Péguy sein: *Le mystère des Saints innocents* (*Euvres poétiques complètes*. Paris 1962, S. 738–739) oder auch die schlichte Bemerkung: »Man hält es für Elternliebe, zu wollen, daß ihr (der Kinder) Leben das unsere fortsetzt« (XII, I., 23. Oktober 1910, Victor Marie, comte Hugo).

In einer ganz anderen Zivilisation konnte ein konfuzianischer Meister schreiben: »Die Kindesliebe ist die Wurzel der Tugend. Sie ließ auch die Kultur entstehen ... Weil wir von unseren Eltern unseren Leib, unsere Haare und unsere Haut erhielten, erdreisten wir uns nicht, sie um^c Leben zu bringen oder zu verwunden. Damit beginnt die Kindesliebe. Wir müssen unsere Person verwirklichen, indem wir uns an unseren Ursprung halten, unseren Namen den Nachkommen weitergeben und so unsere Eltern erstrahlen lassen. Das ist das Ziel der Kindesliebe. Die Kindesliebe zeigt sich im Dienst an unseren Eltern, setzt sich fort im Dienst am Fürsten und endet schließlich in der Vollendung der Persönlichkeit. Tāia hat gesagt: »Denke nicht immer an deine Ahnen, aber vollende ihre Tugend« (Xiao Jing, *Traité de la piété filiale*, Kap. 1).

11 Ich entnehme diese gehaltvolle Definition der Person, leicht abgeändert: E. Mounier, *L'espoir des désespérés*, Œuvres, Bd. IV. Paris 1963, S. 376.

12 *L'anthropologie*, sous la direction d'André Akoun. Verviers ²1974, S. 432. Zu der Ahnenverehrung vgl. auch S. 123–125.

13 Ebd., S. 432 (korrigiert).

14 Das Buch der Weisheit (14,15) kritisiert realistisch den Götzendienst, zu dem die Trauer über den Tod eines Kindes Anlaß geben kann.

15 G. Becquet, Art. »Terre«, in: *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris ²1970, S. 1286.

16 Die Marienverehrung ist nur ein Ausfluß der Ehre, die Jesus selbst seiner Mutter erwies und von der er gewollt hat, daß sie in seiner Kirche weiterbestehe wegen der hervorragenden Rolle, die Maria nach dem Willen seines Vaters im Heilsmysterium spielt. Seit dem Konzil von Ephesus (431) hat kein ökumenisches Konzil die Rolle Marias im Mysterium Christi und der Kirche mehr hervorgehoben als das Zweite Vatikanum im letzten Kapitel der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (1965).

Zum Titel »Mutter der Kirche« vgl. meinem Aufsatz in: *Nouvelle revue théologique* 117 (1985), S. 503–510.

17 Vgl. die Enzyklika *Redemptoris custos* von Papst Johannes-Paul II. (15. August 1989). Papst Johannes XXIII. ist die Einführung der Erwähnung des hl. Joseph in das erste eucharistische Hochgebet zu verdanken.

18 III. Teil, Kap. 32, 5,1 am Schluß.

19 Mag auch die negative Theologie, zu der heute gewisse Philosophen, z. B. Jacques Derrida (vgl. *Sauf le Nom*) gern zurückkehren, noch so wertvoll sein, so hat doch die beste christliche Mystik, die auch die beste katholische Philosophie unseres Jahrhunderts (insbesondere die eines Maurice Blondel und eines Gaston Fessard) angeregt hat, stets betont, man müsse, um zur einzig wahren realen Gotteserkenntnis zu gelangen, sich in die unüberholbare Person Christi, des eingeborenen Sohnes und des fleischgewordenen Wortes, vertiefen. Vgl. hierzu insbesondere das ganze Kapitel der Autobiographie der hl. Theresia von Avila und Kap. 22 des »Aufstiegs zum Karmel« des hl. Johannes vom Kreuz sowie die ganze Dialektik der »Geistlichen Übungen« des hl. Ignatius von Loyola, die von G. Fessard herrlich analysiert wurden. Bekanntlich hat Edith Stein, damals Assistentin von Edmund Husserl, nachdem sie in einer Nacht die Autobiographie der hl. Theresia von Avila in einem Zug gelesen hatte, ausgerufen: »Das ist die Wahrheit« und ist dann zum christlichen Glauben übergetreten.

20 Vgl. auch Joh 12,20–26; 5,23; 16,27; 17,23–26.

MARIA MARGARETE DACH · MÜNCHEN

Das vierte Gebot und die Sorge um den alten Menschen

*»Ihr Kinder, gehorcht euren Eltern,
wie es vor dem Herrn recht ist« (Eph 6,1).*

»Kind, komm heim, eh' es dunkel wird!« Diese Aufforderung einer Neunzigjährigen an ihre eben in den Ruhestand getretene Tochter und die Reaktion der so Angesprochenen, die von einem milden Lächeln bis zu innerer Empörung reichen kann, führen uns in die Problematik, die viele erwachsene Christen mit dem Gedanken an das vierte Gebot verbinden: Wie lange gilt die »Kindespflicht des Gehorsams«? Oder kehren sich in späteren Jahren die Rollen um, so daß die alternden Eltern den eigenen Kindern gehorchen müßten?

Wenn nach dem Apostel Paulus das vierte Gebot ein Hauptgebot in der Ordnung des Familienlebens darstellt, so muß sich daraus Grundlegendes für das Zusammenleben ablesen lassen, so daß auch die Frage nach der rechten Sorge um den alten Menschen eine Antwort erfährt.

I.

*»Ehre deinen Vater und deine Mutter:
Das ist ein Hauptgebot, und ihm folgt die Verheißung:
damit es dir gut geht und du lange lebst auf der Erde« (Eph 6,2-3).*

Die Grundtugend, die das Leben der Familie tragen und die Art des gegenseitigen Umgangs bestimmen soll, ist die Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes mit jedem Menschen.

Wie von selbst ergreift uns alle ein ehrfürchtiges Staunen vor dem Wunder des menschlichen Lebens, wenn wir ein neugeborenes Kind se-

MARIA MARGARETE BACH, 1941 in Braunschweig geboren, Lehrerin an Volkes- und Realschulen, Studium der Pädagogik und Psychologie, 1971 Promotion in Wien, seit 1975 an den Katholischen Fachhochschulen für Familien- und Altenpflege in München tätig.

hen und seine Entwicklung in den ersten Monaten mit wachem Geist und offenem Herzen miterleben. Wir ahnen, daß uns mit diesem neuen Leben etwas unendlich Kostbares anvertraut worden ist, das wir schützen und pflegen dürfen und dessen ganzer Lebensweg von den ersten Erfahrungen und Begegnungen mitgeprägt sein wird.

Nur die Ehrfurcht vor dem je Eigenen in der Veranlagung eines Kindes wird den Erzieher in die Lage versetzen, seine Gaben und Talente zu entdecken und zu fördern, Schädliches einzudämmen und die geeigneten Mittel zur Entfaltung der kindlichen Persönlichkeit einzusetzen. Die Ehrfurcht vor der nach bestimmten Reifungsgesetzen verlaufenden Entwicklung des jungen Menschen läßt ihn gelassener über die Schwierigkeiten, Unvollkommenheiten und Spannungen der jeweiligen Entwicklungsstufen hinwegsehen und den Reifungsprozeß von seinem Ziel her sehen, um jeweils die entsprechenden erzieherischen Hilfen zu finden.

Wenn die Kinder einer Familie im täglichen Zusammenleben erfahren, daß auch die Eltern einander in Ehrfurcht und Liebe begegnen, daß alle Menschen, besonders aber die Kleinen und Schwachen, die Kranken und Behinderten, Achtung, rücksichtsvollen Umgang und alle nötige Hilfe erwarten dürfen, so wird es ihnen nicht schwerfallen, die Ehrfurcht als eine Grundhaltung des mitmenschlichen Umgangs aufzubauen und als ein wertvolles Erbe für ihr späteres Leben mitzunehmen.

Unsere Zeit hat ein neues Gespür dafür entwickelt, daß auch die Tiere und Pflanzen, ja die gesamte Schöpfung mit Ehrfurcht gesehen und behandelt sein will und dem Menschen nicht in beliebiger Weise zur Verfügung steht.

Verantwortung für die Schöpfung, das bedeutet gleichsam »auf die Dinge hören lernen«, ihre Eigenart, ihren Auftrag im Ganzen der Schöpfung und ihren Wert erkennen, um in angemessener Weise mit ihnen umzugehen.

Wenn wir schon im Umgang mit der Schöpfung letztlich den Schöpfer selbst achten und ehren, so gilt dies in noch viel größerem Maße im Umgang mit den Menschen, die – wenn auch vielfach verdeckt und sogar entstellt – das Bild Gottes in sich tragen. »Wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt ...?« (1 Kor 6,19). Dieses Apostelwort verweist uns auf die Ehrfurcht, die wir auch unserer eigenen Person schuldig sind und leitet uns an, das Geheimnis unseres eigenen Wesens zu achten im Sinne des 139. Psalmes: »Herr, du hast mein Inneres geschaffen, mich gewoben im Schoß meiner Mutter. Ich danke dir, daß du mich so wunderbar gestaltet hast. Ich weiß, staunenswert sind deine Werke.«

Eine solche, von Ehrfurcht und Dankbarkeit getragene Haltung vor jedem Menschen aufzubauen und sie im Zusammenleben der Familie

konkret werden zu lassen (wie es auch die Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* 48,4 des Zweiten Vatikanums fordert), ist ein ständiges Lernprogramm für Jung und Alt, das nicht nur den Umgangston und die Regeln der Höflichkeit betrifft, sondern auch die Achtung vor dem, was dem anderen wichtig, lieb und teuer ist, vor seinen Gedanken, seinen Erfahrungen, seinen Leistungen, seinen Leiden. Gerade unsere jungen Menschen sind oft sehr sensibel dafür, und weil sie selbst mit allen ihren Vorstellungen, Plänen und Hoffnungen ernstgenommen werden wollen, lassen sie sich auch leicht dafür gewinnen, die Achtung vor den sozial Schwachen, kranken oder alten Menschen zu verteidigen und ihnen Hilfe anzubieten.

Daß die Eltern in der Familie die Autorität Gottes vertreten und in seiner Vollmacht Gehorsam verlangen können, wird die junge Generation nur dann verstehen, wenn sie erlebt, daß auch die Erwachsenen sich an Gottes Gebot und die Verantwortung vor ihm gebunden fühlen und den Kindern durchsichtig machen, daß ihre Wünsche, Ratschläge und Anordnungen dazu dienen, für die Kinder und mit ihnen das jeweils Gute, Gottes Willen Entsprechende, zu finden und ihr Gewissen darauf auszurichten. Aus ihrem Verhalten muß deutlich werden, daß sie selbst sich dem Spruch des Gewissens unterwerfen und Gottes Willen zu erkennen und zu erfüllen suchen.

Wenn die Kirche den Familien die »Heilige Familie von Nazareth« als Vorbild vor Augen stellt, deren Familienleben uns aus der Hl. Schrift nur in wenigen Situationen geschildert wird, so ist es besonders die »Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes« mit jedem ihrer Glieder, die diese Familie auszeichnet und sie zum Vorbild macht: die Ehrfurcht, mit der Josef nach Gottes Weisung seine Braut heimführte und für sie sorgte, die Ehrfurcht, mit der Maria alle Worte der Verheißung über den Knaben Jesus aufnahm und in ihrem Herzen erwog, die Ehrfurcht des heranwachsenden Jesus vor der Autorität seiner Eltern, denen er »untertan war«, bis sein Auftrag ihn über den Familienkreis hinausführte. Es ist sicher nicht von ungefähr, daß die christliche Frömmigkeit den hl. Josef zum Patron der Sterbenden erwählt hat, weil sie aus der tiefen Ehrfurcht und Liebe zwischen Maria, Josef und Jesus ableiten zu dürfen glaubte, daß auch die letzte Lebenszeit und vor allem der Heimgang des Zimmermanns von der liebenden Sorge Jesu und Mariae begleitet gewesen sein muß.

So dürfen wir aus unserer ersten Überlegung zusammenfassend feststellen: Das Gebot: »Ehre deinen Vater und deine Mutter« gilt zwar nicht nur für die Zeit der Kindheit, aber die Ehrfurcht sollte von Kindheit an das Familienverhältnis prägen und formen, um auch für die erwachsenen Kinder zur Norm für ihre Sorge um die alternden Eltern und

Verwandten zu werden und der jüngeren Generation zugleich den gebührenden Freiraum zur Erfüllung ihres eigenen Lebensauftrags zu sichern.

II.

*»Wenn dein Vater alt ist, nimm dich seiner an,
und betrübe ihn nicht, solange er lebt.
Wenn sein Verstand abnimmt, sieh es ihm nach
und beschäme ihn nicht in deiner Vollkraft« (Sir 3,12f.).
»Vergiß nie die Schmerzen deiner Mutter!« (Sir 7,27b).*

Das Geheimnis Gottes mit jedem Menschen zu achten, ist ein lebenslanger Auftrag, er gilt auch für das Geheimnis des alternden Lebens.

Warum fällt es dem heutigen Menschen oft so schwer, in der Haltung der Ehrfurcht auch diesem Lebensabschnitt seinen Sinn abzulauschen? Sind wir es nicht allzusehr gewöhnt, unsere Achtung vor den Menschen auf ihre Leistung, ihr Wissen und Können, auf ihre Erfolge und ihr gesellschaftliches Ansehen, vielleicht sogar auf ihr Aussehen oder ihren Besitz zu gründen? Die Vergänglichkeit aller dieser äußeren Werte wird im Alter und zuletzt im Tode augenscheinlich. Eine so begründete Hochachtung vor den Menschen müßte angesichts der unvermeidlichen Einschränkungen des alternden Lebens zerbrechen und das Gefühl zurücklassen, daß ein solches Leben zusehends an Wert verliert und schließlich als wert- und sinnlos erfahren wird.

Nicht nur der alternde Mensch selbst, auch seine näheren Angehörigen könnten die Ausfälle, die durch Krankheit oder Alter auftreten können, als »beschämend« empfinden und mit Abwehr reagieren. Das Ja zum Leben, das wir in jeder Lebensphase geben und auch den Mitmenschen schenken müssen, wenn dieses Leben gelingen soll, umfaßt auch das gemeinsame Jasagen zu den Gebrechen und Einschränkungen des Alters. Das im Schöpfungsglauben begründete christliche Menschenbild sieht ja die Würde des Menschen und seinen Wert vor Gott auch dann nicht angetastet, wenn krankhafte Veränderungen die geistige Auseinandersetzung mit dem konkreten Leben stark reduzieren oder fast völlig erlahmen lassen.

Die gesteigerte Gefühlssensibilität, mit der desorientierte Menschen ihre verminderte geistige Unterscheidung auszugleichen suchen, läßt sie an der Art des konkreten Umgangs intuitiv erkennen, welche innere Einstellung hinter den Worten und Taten der jeweiligen Kontaktperson steht, ob hier ein Mensch ihnen mit Achtung und Liebe »als Freund« begegnet, oder ob er sich vor diesem Menschen schützen und gegen sein

Vorhaben wehren muß, weil eine als »abwertend« empfundene Haltung des anderen ihn »bedroht«. Dabei ist nicht nur an Lieblosigkeit, Gleichgültigkeit, Mißachtung oder Beschämung zu denken. Schon eine Ungeduld, Hektik oder Unsicherheit im Umgang, ebenso aber auch ein überfürsorgliches »Bevormunden« des alten Menschen können solche Abwehr auslösen und das Miteinander erheblich erschweren. Deshalb werden unsere Überlegungen zur Ehrfurcht vor dem Leben des anderen, vor seiner Eigenart und den Reifungsschritten, die die konkrete Lebenssituation von ihm verlangt, aber auch vor allem, was ihm lieb und teuer ist, hier wieder aktuell und können dazu beitragen, daß in der Familie eine Atmosphäre des Vertrauens und der gegenseitigen Wertschätzung entsteht, die vielen Schwierigkeiten schon zuvorkommen kann.

Um eine Lebenssituation einfühlsam begleiten zu können, wird sich die Erwachsenengeneration mit den typischen Schwierigkeiten vertraut machen müssen, die als eine Art »Herausforderung« auf den alten Menschen zukommen und ihn unter Umständen sehr belasten können. Da ist z. B. die abnehmende Flexibilität, die vor allem, wenn sie die geistige Anpassungsfähigkeit erschwert, leicht zum starren Festhalten an Gewohnheiten führt. Solche Starrheit, die sich bis zur trotzigen Fixierung auf bestimmte Handlungsabläufe steigern kann, sollte als ein (vielleicht verzweifelter) Versuch verstanden werden, das Leben in den gewohnten Bahnen noch selbst meistern zu können, während auch kleine Veränderungen die automatisierten Handlungsketten unterbrechen und damit die Erfolgssicherheit erheblich mindern. Nicht »Bosheit« oder ein bewußter Gegensatz zu den Vorschlägen der Betreuer bestimmen also das unerwünschte Beharren auf eigenen Vorstellungen, sondern die Angst, die Orientierung zu verlieren und damit seine Selbständigkeit aufzugeben. Dies ist nur ein Beispiel von vielen Alltagsproblemen, deren Hintergründe nicht sofort offen zutage treten und die die Pflegenden leicht als »Schikane« bewerten, die aber in Wirklichkeit eine Grenze des betreffenden alten Menschen deutlich machen und von daher nach hilfreicher Unterstützung verlangen. Tröstende Nähe, Geduld und Zuversicht sind die Grundhaltungen, die in solchen Fällen Abhilfe schaffen können, so daß der alte Mensch sich verstanden fühlt und in der Gewißheit, im Notfall Hilfe zu bekommen, sich auf notwendige Veränderungen einlassen kann, ohne »sein Gesicht« zu verlieren und seine Grenzen zu deutlich zugeben zu müssen.

Eine andere typische Schwierigkeit im höheren Lebensalter ist die wachsende Einsamkeit als Folge des altersbedingten Rückzugs aus beruflicher und familiärer Verantwortung und als Konsequenz der körperlichen und geistigen Verfassung des Betagten, die die Zahl und vielleicht auch die Intensität der mitmenschlichen Kontakte beeinträchtigen kann.

Um die weitgehend unvermeidliche äußere und innere Einsamkeit nicht zur »Verlassenheit« werden zu lassen, sondern in ihr die Chance zur Verinnerlichung und zu einer vertieften Gottesbeziehung aufscheinen zu lassen, sollten wir besonders bemüht sein, im Rahmen der jeweiligen Möglichkeiten »das Leben miteinander zu teilen«, d.h. an seinen Sorgen, Freuden, Hoffnungen und Ängsten aufrichtig Anteil nehmen, ebenso aber auch ihn an unseren Erfahrungen, Plänen, Erfolgen oder Freuden und vielleicht auch an manchen Sorgen und Belastungen teilnehmen lassen und seinen Rat, seine Mitfreude oder Mitsorge wie auch sein unterstützendes Gebet dankbar aufnehmen. »Dankbarkeit ist das Gedächtnis des Herzens« (Massieu) lautet ein bedenkenswerter Ausspruch. In der Herzlichkeit unseres Umgangs in Wort und Gebärde, durch liebevolle kleine Aufmerksamkeiten, geduldiges Zuhören und bewußtes Miteinbeziehen wird sich unser Dank gegenüber der älteren Generation ausdrücken können, die so vieles für uns Jüngere aufgebaut, ermöglicht und gestaltet hat. Aber auch der alte Mensch braucht vielleicht eine Anregung zu solchem »Gedächtnistraining«, damit er über den Belastungen des Alterungsprozesses und der vielen damit verbundenen »Abschiede« die Schönheiten des Lebens, die zahllosen guten Begegnungen und wertvollen Erfahrungen und die so oft erprobte Treue Gottes nicht vergißt. Natürlich wird eine tiefe, lebenstragende Dankbarkeit nur demjenigen erreichbar sein, der auch gelernt hat, Vergebung zu schenken und Verzeihung anzunehmen. Das menschliche Zusammenleben bietet in allen seinen Phasen genügend Gelegenheit, dies im Kleinen wie im Großen einzuüben. Im Alter aber wird es von vielen Menschen als besonders schwierig empfunden, sich selbst die vielen Versäumnisse, Fehler und Schwächen zu vergeben und nicht die Enttäuschung über sich selbst als Bitterkeit auf die Umgebung zu übertragen. Da sollten die liebevolle Nachsicht und die tröstende Großmut der Pflegenden einen Weg ebnen und damit zugleich das Vertrauen auf Gottes erlösende Barmherzigkeit vertiefen, das in der letzten Etappe des Lebens so notwendig, ja notwendig sein wird.

Der Blick auf das Ende des irdischen Pilgerweges wird die Beziehung zwischen dem alten Menschen und seiner Umgebung nicht unwesentlich beeinflussen. Er kann von der Angst vor Krankheit und Behinderung, Schmerz und Tod so sehr geprägt sein, daß Pflegende und Gepflegte gleichsam ständig auf der Flucht vor einem möglichen Eintreten dieser Übel die Realität des nahenden Lebensendes restlos verdrängen wollen und dadurch auch eine positive Auseinandersetzung mit den damit gegebenen Problemen unmöglich machen. Häufig wird durch diese Fluchthaltung gleichzeitig das Vertrauensverhältnis zueinander stark belastet, weil ein Teilen der Gedanken und Gefühle als unzumutbar angesehen

wird. Wenn hingegen der Glaube an das ewige Leben den Tod als Heimgang in die Vollendung bei Gott begreift, kann das gemeinsame Bemühen um die Bewältigung der Ängste und Nöte des Sterbens, um ein bewußtes und bejahtes Abschiednehmen von allem, was das Erdenleben bereichert hat, und um eine gute Vorbereitung auf die Begegnung mit Gott jenseits der Schwelle des Todes die innere Verbundenheit noch vertiefen und für die Lebensbewältigung der Zurückbleibenden in vielfacher Weise fruchtbar machen.

III.

*»Einer trage des anderen Last,
so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen« (Gal 6,2).*

Das vielfältige Angewiesen-Sein des gebrechlich gewordenen oder um die vertrauende Annahme seines Todes ringenden Menschen auf Hilfe und auf eine mittragende Begleitung von seiten seiner Angehörigen oder anderer Menschen, die in Notzeiten für ihn da sind, läßt mit großer Deutlichkeit erkennen, was im Grunde für das ganze Leben gilt: Wir können die Lasten des Lebens nur bewältigen, wenn wir sie gemeinsam tragen.

Als Glieder des einen Leibes Christi und verbunden in Ihm, unserem Haupt, sind wir ja aufgerufen mitzuleiden, wenn ein Glied leidet, uns mitzufreuen, wenn ein Glied geehrt wird (vgl. 1 Kor 12,26) und in gegenseitiger Ergänzung je nach dem uns zukommenden Auftrag und der uns zugemessenen Kraft (vgl. Eph 4,16) zum Aufbau, zum Wachstum und zur Vollendung dieses Leibes in der Fülle Christi (vgl. Eph 4,13) beizutragen.

Deshalb haben gläubige Christen, hat die Kirche in ihrer konkreten Verantwortung für die Menschen und hat auch die christlich geprägte Gesellschaft es immer als eine wesentliche Verpflichtung angesehen, die Sorge um Alte, Kranke, Behinderte und Arme und ihre vielfachen Nöte mitzutragen bzw. die Familien und die Einzelnen in dieser ihnen aufgetragenen Sorge zu unterstützen. Auch unsere Zeit kennt eine große Vielfalt von Hilfsangeboten, die unser Bemühen um das Wohlergehen der alten und hilfsbedürftigen Mitmenschen stützen, ergänzen oder in Notfällen sogar weitgehend ersetzen können. Dabei wird es allerdings auch bei den Einrichtungen der professionellen Altenpflege immer ein Anliegen bleiben, die Angehörigen des alten oder kranken Menschen nicht aus dem persönlichen Engagement zu verdrängen oder ihnen ihre ganze Verantwortung abzunehmen, sondern den ihnen möglichen Beitrag fachkundig zu unterstützen, zeitlich und von den pflegerischen Möglichkei-

ten her zu erweitern, ihnen mit Rat und Tat zur Seite zu stehen und nur dort vollverantwortlich einzuspringen, wo ihre eigenen Möglichkeiten an Grenzen stoßen. Wenn hier aus der reichen Palette der Hilfsangebote auch nur einige herausgegriffen werden können, so kann doch dadurch deutlich werden, daß die in der Struktur unserer gegenwärtigen Gesellschaft mitbegründete erschreckende Not der alten Generation und der sich ihrer Verantwortung bewußten Angehörigen eine Fülle von Initiativen geweckt hat, die darauf abzielen, die Lasten des alternden Lebens zu erleichtern.

In vielen Gemeinden werden in Zusammenarbeit mit Altenpflegeschulen oder anderen sozialen Einrichtungen z.B. Kurse angeboten, die es den pflegenden Angehörigen zuhause ermöglichen sollen, den sachgerechten Einsatz von Pflege Techniken und Hilfsmitteln und die Unterstützung der therapeutischen Maßnahmen, aber auch den Umgang mit psychischen Veränderungen und ein verständnisvolles Miteinander in Notsituationen zu erlernen und sich über Alterskrankheiten, die Wirkung von Medikamenten oder die Betreuung von Verwirrten zu informieren. In gleicher Weise werden vielerorts auch ehrenamtliche Helfer für Aufgaben der Nachbarschaftshilfe, für Besuchsdienste in Altenheimen und Krankenhäusern oder für Sterbebegleitung vorbereitet.

Die körperliche Pflege im häuslichen Bereich zu unterstützen oder teilweise zu übernehmen, bemühen sich ambulante Dienste, in denen ausgebildete Fachkräfte stundenweise die vom Arzt verordnete Grund- und Behandlungspflege ausführen und dadurch versuchen, die pflegenden Angehörigen zu entlasten, auftretende Spannungen zu mildern, Zeiten fehlender Betreuung zu überbrücken und ggf. seelsorgliche Hilfen zu vermitteln.

Ergänzend zu diesem Einsatz gibt es für alleinlebende alte Menschen verschiedenartige Mahlzeitendienste wie z.B. das »Essen auf Rädern« oder den gemeinsamen Mittagstisch und zur Gestaltung der Nachmittage »Seniorenclubs« und altersgerechte Bildungsangebote. Eine gezielte Entlastung der Familien will auch die Einrichtung der »Tagespflege« sein, in der der pflegebedürftige alte Mensch tagsüber in einer kleineren Gruppe betreut und mit allem Nötigen versorgt wird, den Abend und die Nacht aber ebenso wie die Sonn- und Feiertage in der eigenen Familie verbringt.

Für eine intensive Zusammenarbeit zwischen den Angehörigen und verschiedenen kompetenten Fachkräften oder dafür vorgebildeten Helfern in der Begleitung von Sterbenden setzen sich in verschiedenen europäischen Ländern die »Hospiz-Bewegung« und eine Reihe von vergleichbaren Initiativgruppen in Verbindung mit stationären Einrichtungen zur Pflege und Betreuung Sterbender ein. Neben der konkreten

Hilfe und Beratung in der Endphase einer schweren Erkrankung wollen sie auch die Sicht auf den Tod als einem Teil des Lebens fördern und die Auseinandersetzung mit ihm begleiten. In dieser Hinsicht leisten auch die treuen Beter, die – manchmal der jahrhundertealten Tradition einer »Gut-Tod-Bruderschaft« folgend – regelmäßig um eine gute Sterbestunde bitten, einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zum Aufbau einer positiven Einstellung gegenüber einer der bedeutsamsten Stunden im Leben des alten Menschen und seiner Angehörigen. Schließlich gibt es natürlich die verschiedensten Heime für alte, behinderte, psychisch veränderte oder voll pflegebedürftige Menschen. Sie übernehmen zwar die pflegerischen Aufgaben voll und versuchen auch einen Raum der Geborgenheit zu schaffen und die geistig-seelischen Bedürfnisse der Bewohner zu berücksichtigen, aber ohne eine kooperative Unterstützung von seiten der Angehörigen wird es ihnen auch bei größtmöglichem Einsatz selten gelingen, ihren Bewohnern einen erfüllten Lebensabend und ein gutes Sterben zu ermöglichen.

Vielmehr werden sowohl die Loslösung von so vielem Liebgewordenen, die mit dem Umzug ins Heim besonders spürbar wird, als auch die Suche nach dem Sinn und Auftrag eines Lebens, dessen Erlebnis- und Wirkungskreis gegenüber früheren Zeiten zunehmend eingeschränkt ist, und die Konfrontation mit der eigenen wie auch der bei anderen Heimbewohnern erlebten Gebrechlichkeit oder Krankheit bis hin zum nahenden Tod von den Angehörigen mitvollzogen und begleitet werden müssen. Dies geschieht am besten durch regelmäßige Besuche und andere Formen des Kontaktes, die ein verlässliches Dasein liebevoller Helfer – das im Alter wieder ebenso bedeutsam werden kann wie in der frühen Kindheit – zu einer unbezweifelten Realität werden lassen. Solche Besuche sollen auch die Verbindung zum Leben draußen, in der eigenen Familie, in Kirche und Gesellschaft oder anderen früher wichtigen Beziehungen erhalten und dadurch gleichzeitig zum Einsatz der noch vorhandenen physischen und psychischen Kraft motivieren. Das Zusammenwirken mit dem Pflegepersonal kann zu einer gegenseitigen Hilfe werden, wenn die Angehörigen Informationen aus dem früheren Lebenskreis einbringen und von den Pflegenden Hinweise zur Bewertung und zum Umgang mit den Altersveränderungen empfangen, wenn Beiträge »von außen« das Stationsleben bereichern und kleine Hilfen die Pflegenden entlasten.

Vor allem aber soll unsere Begegnung mit dem alten Menschen und die Sorge um sein Wohlergehen bestimmt sein von der Gesinnung dessen, der unsere Lasten getragen hat und noch immer mit uns tragen will. Sein Gehorsam war die vollkommene Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters. Wenn wir im Blick auf diesen göttlichen Willen mit innerer

Aufrichtigkeit gemeinsam suchen, was in einer bestimmten Situation »vor dem Herrn recht ist« und dabei die Achtung vor dem anderen wahren, so steht nicht mehr zur Debatte, ob das erwachsene »Kind« den Anordnungen und Wünschen der Eltern oder diese denen der Kinder gehorchen müssen, sondern wie beide Partner »je nach der ihnen zugemessenen Kraft« den Auftrag der betreffenden Situation erkennen und möglichst gut erfüllen können. Dann wird auch die Verheißung des vierten Gebotes: »... damit es dir gut geht ...« für uns zur Realität werden, indem wir uns in unserem Bemühen um den alten Menschen immer wieder als Beschenkte erleben, die letztlich mehr empfangen, als sie geben können.

FLORIAN PITSCHL · BRIXEN

»Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...«

*Ferdinand Ulrichs Philosophische Anthropologie der Kindheit
im Gespräch mit Wertvorstellungen am Ende der Moderne*

1. Kurze biographische Notiz

Ferdinand Ulrich, Jahrgang 1931, ist Professor für Philosophie an der Universität Regensburg. Er promovierte an der philosophischen Fakultät in München im Jahr 1955 mit dem Thema: Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffes bei Thomas v. Aquin, Duns Scotus und F. Suarez. 1958 habilitierte er sich in Salzburg mit dem Thema: Versuch einer spekulativen Entfaltung des Menschenwesens in der Seinsteilhabe.

Es folgten eine Reihe von Veröffentlichungen in Buchform, neben zahlreichen Aufsätzen in Fachzeitschriften. Von den veröffentlichten Werken in Buchform seien hier genannt: *Homo Abyssus*. Einsiedeln 1961; *Atheismus und Menschwerdung*. Einsiedeln 1966; *Der Mensch als Anfang*. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit. Einsiedeln 1970; *Gebet als geschöpflicher Grundakt*. Einsiedeln 1973; *Leben in der Einheit von Leben und Tod*. Frankfurt 1973; *Die Gegenwart der Freiheit*. Einsiedeln 1974.

2. Entfremdung

Ulrich stellt die Frage, ob Kindsein nur ein biologisch-anthropologisches, entwicklungspsychologisches Stadium des Menschen ist, das sich vom Erwachsenen her verstehen läßt und möglichst bald überwunden werden soll, oder ob es eine Bestimmung ist, die zum Wesen des Menschen gehört, ein Existential, von dem der Mensch in keiner Lebensphase absehen kann.

FLORIAN PITSCHL, Jahrgang 1947, studierte Philosophie und Theologie an der römischen Gregoriana und an der Universität Regensburg. 1974 Priester, 1978 Promotion. Heute lehrt er Philosophie an der Theologisch-Philosophischen Hochschule Brixen.

Ulrich gewinnt die Antwort auf diese Fragestellung, indem er mit dem Entfremdungsgedanken, mit der Emanzipation der Freiheit, der kritischen Rationalität und dem seiner selbst gewissen Wissen des Selbstbewußtseins, wie es vor allem Hegel entwickelte, in ein Gespräch eintritt.

Es legt sich nahe, Kindsein zunächst als einen Zustand der Abhängigkeit zu beschreiben, zu dem der Erwachsene als selbständige Persönlichkeit im Gegensatz steht. Im Blick auf die Selbständigkeit, die Autonomie und die Selbstverwirklichung als zu erstrebendes Ideal des Menschseins drängt sich die Frage auf, ob Kindsein nicht ein Zustand ist, der überwunden werden muß.¹ Solange jemand Kind ist, fließt ihm das Leben aus der Hand eines anderen Menschen zu. Diese Tatsache scheint zum Anliegen im Gegensatz zu stehen, das eigene Leben schöpferisch zu gestalten, eigenständig in Freiheit über sich selbst zu verfügen und sich zu verwirklichen.² Daß ich mein Leben den Eltern verdanke und nicht selbst den Anfang gesetzt habe, erinnert mich daran, daß ich nicht hinter mich zurück kann, daß es für mich ein Vorweg gibt, das meinem Denken und Tun einen Stempel aufprägt, so daß ich nicht restlos aus mir selbst anfangen kann und mir selbst nicht genüge.

Die Vorgabe des Lebens, die in der Gestalt der Eltern anschaulich ist, ist für den nach Selbstmächtigkeit und Autonomie strebenden Menschen Zeichen der Grenze, das eine fremde Macht anzeigt, die über den Menschen Gewalt hat und ausübt, die ihn sich selbst entfremdet und unfrei sein läßt. Wird die Vorgabe des Lebens in diesem Licht betrachtet, dann ist das Ja zum Leben als Geschenk und die damit gegebene Dankbarkeit ein Wegschauen des Menschen von sich selbst auf die ihm entzogene Herkunft, mit der Gefahr, sich in diesem Schauen zu verlieren und, wie Nietzsche sagt, ein »passiver Befehlsempfänger« zu werden.³

Als Ausweg aus dieser gespannten Lage des Menschen fordert Karl Marx die »Selbstaneignung des Menschen durch den Menschen«.⁴ Sie gründet darin, daß der Mensch den Entschluß faßt, sich seiner Freiheit zu bedienen, über sich selbst zu verfügen und die Kausalität aus Freiheit zu setzen. Sie besteht darin, einen Prozeß aus sich selbst anzufangen.⁵ In der Kausalität aus Freiheit handelt der Mensch selbst und braucht dieses Tun nicht zu empfangen und dafür zu danken. Das freie Handeln des Menschen äußert sich im schöpferischen Arbeiten, wo sich ein Weg zu eröffnen scheint, um das Kindsein hinter sich zu lassen, das gekennzeichnet war von Abhängigkeit, Fixiertheit und Hilflosigkeit. Arbeitend kann der Mensch das eigene Leben frei und mündig in die Hand nehmen. Das Vorweg des Lebens, das dem Menschen in der Gestalt der ihn umgebenden und zugleich bearbeitbaren Welt an seine Herkunft erinnert und sie ist, wird nun ergriffen und in der Leistung als eigene Tat

umgesetzt. Die Armut des eigenen Menschseins, die in Sicheмпfangen vom Anderen her besteht, wird durch das Ja zu sich selbst überwunden, wofür die Mächtigkeit der Leistung und der Reichtum des Produzierens der Erweis sind. Wenn der Beginn und Ausgangspunkt des menschlichen Lebens durch die Entfremdung gekennzeichnet ist, weil der Mensch seine Freiheit noch nicht durch fortschreitende und entäußernde Arbeit ergriffen hat, wird Kindsein, als Menschsein in menschenwürdiger Weise, nicht begreifbar. Ulrich stellt deshalb die Frage, ob eine philosophische Anthropologie der Kindheit nicht eine Denkform ist, die überwunden werden muß.⁶ Denn Kindsein bedeutet, sich schutzlos einem Anderen verdanken, sich von einem Du her annehmen, den Selbststand durch Empfangen gewinnen. Freiheit besteht im Kind mehr als Möglichkeit denn als Wirklichkeit, die vorgegeben ist. Sie müßte erst noch umgestaltet werden in ein Ja zum eigenen Leben, das der Mensch selbst spricht und nicht von einem anderen sich sagen läßt. Kindsein um seiner selbst willen zu erstreben würde bedeuten, daß die Verwiesenheit und Abhängigkeit die Möglichkeit der Freiheit negiert. Deshalb legt es sich nahe, Kindsein als negatives Element der Menschwerdung zu verstehen, das durchschritten wird auf dem Wege zum Erwachsenwerden, sowohl biologisch-anthropologisch als auch entwicklungspsychologisch.⁷

3. Kritische Rationalität

Die Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung des Menschen beinhaltet immer ein bestimmtes Weltverständnis. Sie bietet sich an als zu bewältigende und zu verwaltende Wirklichkeit. Der Mensch tritt zu ihr in ein Verhältnis, indem er sie als Raum der eigenen Entfaltung gestaltet und zurechtrückt. Versteht der Mensch das Gegenüber der Welt als Material seiner Selbstausslegung, dann wird die Kultur und Zivilisation die Gestalt, in der der Mensch sich selber anschaut und als von ihm geschaffener Behausung begegnet. In diesem Selbstverständnis und Weltverhältnis gewinnt das Kindsein die Bedeutung, welche Ulrich mit zwei Stichworten wiedergibt: Kindsein ist angesichts der verwalteten und zu verwaltenden Welt wie ein »Naturschutzpark« oder wie ein »Urwald«. Für eine Daseinshermeneutik, die das Maß menschlicher Reife von ihrem Vermögen zur fortschreitenden »Hominisierung der Welt« und zur Selbstausslegung des Subjekts im anonymen Hohlraum des indifferenten Anderen her bestimmt, bedeutet daher Kindheit – bildlich gesprochen – entweder das verplante Reservat eines »Naturschutzparkes« oder das noch nicht rational erschlossene »sinnliche« Gewebe und Dickicht eines »Urwaldes«.⁸ Der Mensch, der ein kritisches, rationales Verständnis von sich hat

und davon überzeugt ist, in der Reflexion sich selbst einholen zu können, erachtet die Welt als Heimat, weil er sich in ihr auf Grund der Selbstentäußerung in Kultur und Technik wiederentdeckt. Er braucht den »Naturschutzpark« als Durchgang von einer Arbeit zur anderen. Er braucht das Kindsein als Moment des Spiels, während dessen er sich für einige Augenblicke selbst vergißt, um sich dann wieder dem Ernst des Lebens zuzuwenden. Freizeit, während welcher er »Kind« ist, wird zur Pause zwischen zwei Arbeitszeiten. Analog ist Kindsein nicht ein bleibendes Existential des Menschen, sondern die Phase zwischen den Zeiten zweier Erwachsener. Das ist die Zeit der erwachsenen Herkunft (Eltern) und die Zeit der erwachsenen Zukunft (Mann – Frau). Kindsein ist nicht ein Wert, der bleibt, sondern eine pervertierte »Vorläufigkeit«, eine »vergangene Phase, eine Dimension, »auf die man sich ruhig einlassen kann, da man schon von vorneherein mit ihr fertig geworden ist«.⁹

Mit dem Bild des »Urwaldes«, der wuchern darf, wird Kindsein als Phase der Unbestimmtheit und der Unmittelbarkeit bezeichnet. Aber die Verpflichtung zu kritischer Rationalität bleibt bei dieser Sicht der Kindheit nicht stehen, sondern bezieht sie auf die Vollzüge des menschlichen Lebens, die in der organisierten Arbeitswelt durch die aufgeklärten, emanzipierten und selbständigen Subjekte geleistet werden.¹⁰ Was war und im Zeichen der Überlieferung dem entschlossen sich selbst bejahenden Subjekt begegnet, beziehungsweise als Kommendes Anspruch auf das Vernehmen des Subjektes erhebt, muß sich vor dem Verstand (= Ratio) bewähren und auf ihn rückführbar sein. »Privatisierendes Ich« und »politische Entäußerung« sind einander entgegengesetzt und werden zugleich miteinander vermittelt. Ulrich macht darauf aufmerksam, daß die Kindheit in verdrängter Form hier wiederkehrt. Denn kritisch rational begibt sich das Ich in eine von ihm gesetzte Abhängigkeit, die von der Armut gekennzeichnet ist, weil sie sich nicht selber genügt, die aber zugleich als vom Ich gesetzte Beziehung durchschaute und kontrollierte »Armut« ist. Kindheit am Beginn der menschlichen Existenz hingegen hat in sich die Gestalt des Preisgegebenseins und könnte als bleibende Bestimmung des Menschen in dieser Form nur gelebt werden als Vertrauen, »daß Selbstwerdung durch Selbstempfangnis möglich und wirklich ist«.¹¹

Kindsein steht im Gegensatz zur vollendeten Reflexion des Subjekts, durch die der Mensch als Subjekt sich selbst im Griff hat und durchschaut. Das Kind, das zu dieser Reflexion noch nicht fähig ist, empfängt den Anderen, die Affektionen und Impulse unmittelbar und unkritisch, indem es sinnlich rezeptiv dafür offen ist. Es vermag sich gegen die Einflüsse und Motivationen nicht abzusichern und bleibt so fremden Mächten ausgeliefert. Gebote und Verbote überfremden es. Autorität ist nicht

»Mehrschaft des Daseins«. »Sie erscheint vielmehr nur als die Macht einer sich im entmächtigten Kind (= Knecht) durchsetzenden Herrschaft (= Tyrannei).«¹² »Kindheit« als bleibende Struktur des Menschen enthüllt sich hier als Ursache dafür, daß die Gewalt der Tradition über die Befreiung der menschlichen Freiheit in Heute herrscht, der Mensch ständig auf die ihm gegenüberstehende Wirklichkeit reagieren muß und nie zur eigentlichen Initiative, zum Anfang aus freien Entschluß kommt.¹³

4. Emanzipation

Erwachsensein birgt eine Zweideutigkeit in sich. Nur wer erwachsen ist, vermag sich der Reflexion im vollen Ausmaß zu bedienen, indem er durch Verstand und Vernunft Ursprung und Ziel der erstrebten Identifikation von Ich und Selbst wird und sich in Besitz zu nehmen versucht. In demselben Vollzug des Erwachsenen aber wird die Gegenwart des erwachsenen Anderen zum Gegenstand der Negation, sofern diese Gegenwart zusammenfällt mit der Autorität und Tradition, die sich im kindlichen Dasein als von ihm verschiedene und fremde Wirklichkeiten durchgesetzt haben und die kindliche Freiheit besetzt halten. Durch die Reflexion des sich zum Erwachsenen gewandelten Kindes werden diese »Fremdkörper« in Schranken gewiesen, kritisch hinterfragt und als Elemente der Subjektivität überprüft und angeeignet.¹⁴

Der Erwachsene, der die Unmündigkeit des Kindes hinter sich läßt, gewinnt auf dem Hintergrund der Transzendentalität einen neuen Zugang zum Anderen. Als reflektierendes Subjekt entdeckt er in sich selbst die Bedingungen der Möglichkeit, denen der Andere sich fügen muß, um ihm zu begegnen. Im Ich sind die Maßstäbe grundgelegt, an die sich der Andere als Zukunft des Ich halten muß. Von der Kindheit des Menschen wird zur Reflexion fortgeschritten, in der das Subjekt nun selbst bejaht, nachdem ihm im Kindsein das Ja vom Anderen zukam. Der Mensch, der als Kind von seinem Ursprung, der sich selbst reflektierenden Subjektivität der Erwachsenen (= der Eltern) getrennt ist, wird durch die Reflexion des Subjektes, das er selbst ist und wird, auf eine neue Weise eins mit dem Ursprung, der nun in ihm selbst ist. Der Anfang, der mit dem Kindsein unmittelbar gegeben war, ist hier reflektiert. Ulrich nennt diesen Vorgang die Aufhebung der Substanz des Kindes in das Subjektsein.¹⁵

Ohne die Reflexion sind Kind und Eltern, die sinnliche Leere und Unmittelbarkeit des Kindes und die es beanspruchende Autorität der Eltern voneinander getrennt, gleichsam in sich gefangen und allein. Indem

der Mensch vom Kind zum reflektierenden Subjekt fortschreitet, erscheint die in ihm verborgene Freiheit. Die Autorität, die vorher als fremdes Wort im Kind wirkte, wird durch die Reflexion als solche erkannt und in ein eigenes Wort umgewandelt. Auch hier scheint die Kindheit als Anfang und bleibende Bestimmung des Menschen der Notwendigkeit der Menschwerdung zu widersprechen, die im Übergang von unmittelbarer Freiheit zu einer vermittelten Freiheit gesucht wird.

Mit Hegel aber gibt Ulrich zu bedenken, daß der Anfang, den das Kind für das Menschsein darstellt, nicht mit der Leere, dem Nichts und der Armut gleichzusetzen ist, dem die Fülle, das Sein und der Reichtum des Erwachsenen gegenüberstünden. Das reflektierende Subjekt wäre also gar nicht denkbar, würde man das Kindsein nicht nur als Sein für das Subjekt, sondern wie Hegel sagt, als »die Unmittelbarkeit des wissenden Subjektes selbst« denken.¹⁶ Der Erwachsene kann unter dieser Rücksicht nur von seiner Kindheit her und zusammen mit ihr aussagbar sein.¹⁷ Das Bild von der Blüte, die auf die Knospe folgt und sie widerlegt, und von der Frucht, die die Blüte verdrängt, ist eine Veranschaulichung der Zusammengehörigkeit von Erwachsensein und Kindsein, aber läßt zugleich die Frage offen, inwieweit die Kindheit aufgehoben werden muß oder nicht.¹⁸ Betrachtet man das Kindsein als Anfang des Menschseins, so zeigt sich in diesem Anfang eine Zweideutigkeit, die Ulrich in Anlehnung an Hegel in der Zuordnung des Seins und des Nichts zum Kindsein als Anfang des Menschseins begründet sieht. Kindsein ist gekennzeichnet von einem unmittelbaren Wissen, das als Sein des Kindes verstanden werden kann. In dieser Hinsicht ist es noch »Nichts«. Erwachsensein ist gekennzeichnet durch differenziertes und reflektiertes Wissen und deshalb keine leere Wiederholung des Anfangs. Aber der Mensch als anfangendes Subjekt muß sein, damit er werden kann. Im Vollzug des menschlichen Lebens gibt es im Anfang nach Ulrich zwei Versuchungen: die Zukunft ist durch den Beginn bereits vorweggenommen, so daß im Grunde nichts Neues mehr geschieht. In der umgekehrten Richtung hingegen ist alles noch ausständig, da die Zukunft als abwesend gesehen wird. Der Mensch ist gespalten zwischen seiner gegenwärtigen Existenz, die uneigentlich und leer ist, und der eigentlichen Existenz, die in die Zukunft projiziert ist.

5. *Dialektisches Selbstbewußtsein*

In der Auseinandersetzung mit den Wertvorstellungen der zuendegehenden Moderne läßt sich Ulrich von der Überzeugung leiten, daß das Kindsein als Anfang »Fülle des an ihm selbst armen Reichtums der Lie-

be« ist.¹⁹ Für Hegel ist des Menschen Anfang als Kind die Gegensatzseinheit von Sein und Nichts. Kindsein als Anfang des Menschen wird nur dann angemessen gedacht, wenn man die Einheit dieses Gegensatzpaares wahrt. Ulrich teilt mit Hegel die Auffassung, daß die Versuchungen des menschlichen Denkens zugunsten des einen oder des anderen Gegenbegriffes den Anfang mißdeuten. Wird das Kindsein als Anfang nur dem Sein zugeordnet, so wird der Selbststand verfestigt, so daß das Kind in seiner Eigenständigkeit in Widerspruch gerät zum Subjektsein im Vollzug der Freiheit. Wachstum und Reife des Menschen werden um ihre Möglichkeit gebracht, die in der Einheit des Reichtums durch die Armut gründet, was anthropologisch Empfangen und Geben heißt.²⁰ Hegel benutzt den Ausdruck vom »vergeisteten Kind«, das in seiner Infantilität erstickt²¹, weil sein menschliches Wesen so verstanden wird, daß nichts entscheidend Neues mehr zu erwarten ist. Geht man im Verständnis des beginnenden menschlichen Wesens davon aus, daß das Eigentliche noch aussteht und der Anfang deshalb »Nichts« ist, dann wird das Kind dem Werden übergeben und kommt gerade so nicht zu sich, um sein Dasein selber zu gestalten und zu vollziehen. »Wir sehen also, daß Hegel im Denken des Anfangs die Kindheit mit ihrer erwachsenen Reifeform zu versöhnen trachtet, indem er den *Anfang* als die *Einheit* von Leben und Tod, von gesammeltem Dasein im Ursprung *und* Trennung vom Lebensgrund erörtert.«²² Geht man im Versuch, die Dimension der Kindheit zu verstehen, vom Sein des Kindes aus und versteht es als »reine Spontaneität«²³, die immer schon da ist, ehe das Kind zu denken beginnt, so kann man ihm die Zeitform der Vergangenheit und der Herkunft zuordnen und als reich bezeichnen. Dem steht der gegenteilige Versuch gegenüber, der Kindsein vor allem als »leere Rezeptivität«²⁴ sieht und es als Wesen versteht, das die Zukunft vor sich hat und in ihr ans Licht kommt, weil es alles erst noch werden muß.

Im Vollzug des Denkens selbst, das Kindsein in diesen Gegensätzen einseitig zu erfassen versucht, geht das Ungenügen des Ansatzes auf und die Notwendigkeit, die Einheit der beiden Gegensätze zu bedenken. Ulrich bemerkt hier tiefsinnig: »Nicht die apriorische Vollendung des Kindes im *Reichtum* seines Menschseins entbirgt sich als arm, sondern, weil das Sein als Anfang ein leerer, abstrakter Begriff ist, der Verstand in ihm ›das Tote anblickt‹ und festhält, kommt der Anfang als Leere zur Entäußerung, ist er für sich ›Nichts‹, verlangt er nach Vermittlung.«²⁵

Was bei dieser eng an Hegel ausgerichteten Überlegung nicht zu bemerken ist, wird von Ulrich kurz hervorgehoben. Hegel umreißt durch die dialektische Aufschließung des Anfangs formal die Prinzipien der Metaphysik der Kindheit. Der Reichtum des Seins im Anfang erweist sich als arm, die Armut enthüllt sich als reich als apriori vollendetes

Menschsein.²⁶ Der Anfang des Menschen, der durch das Kind dargestellt wird und zugleich ein bleibender ist, besteht in der Einheit von Leben und Tod, gesammeltem Dasein im Ursprung und Trennung vom Lebensgrund.²⁷ »Hegel ringt um die Einheit von Leben und Tod (Kenosis der Liebe!).«²⁸

Ulrich bringt dann das Denken Hegels auf den entscheidenden Punkt, der in seinem System immer wieder zum bestimmenden Prinzip wird. Hegel versteht das Kindsein vom Erwachsenen her, indem er die substantielle Voraussetzung des Kindseins verwandelt, in das Setzen des Subjektes und in den selbstverfügenden Denkprozeß aufhebt.²⁹

6. Kindsein in Familie, Gesellschaft und Staat

Im Gespräch mit Hegel ergibt sich für Ulrich, daß die Kindheit als zeitlicher Anfang in der Familie einer differenzierten Betrachtung bedarf. Das Verständnis dieses Anfangs hat Auswirkungen auf das Handeln des Menschen, die in die Irre oder auf den Weg befreiter Freiheit führen.

Die Versuchung des Denkens ist groß, die Anfangsphase des Menschen als heile Welt zu deuten, die einem goldenen Zeitalter gleichkommt, das eine ungeahnte Vielfalt von Möglichkeiten in sich birgt. Der Verzicht auf eine derselben ist vielfach als Verfallserscheinung gedeutet worden. Diese Sicht des Anfangs ist in dem Maße unangemessen, als die Notwendigkeit der Trennung von den Eltern und der Entschluß zu einer der vielen Möglichkeiten übersehen wird, wenn das Kind es selbst werden soll.³⁰

In der Familie ist die kindliche Freiheit noch nicht selbständig. Das Kind lebt in liebender Einheit mit den Eltern. Liebe aber bestimmt Hegel als sich empfindene Einheit der Familie, die Moment des objektiven Geistes ist.³¹ Die Mitglieder der Familie stehen durch sie als Bewußtsein der sinnlichen Entäußerung in einem unmittelbaren Verhältnis, das noch nicht dialektisch vermittelt ist. »Hieraus folgt, daß das Kind im ›Element der Liebe‹ keinen personalen Selbstand hat.«³² Damit will gesagt werden, daß das Kind in der Familie unreflektiert weiß, daß es Mitglied und nicht an und für sich Seiendes ist. Das Kind sieht Hegel in der Familie zwar von der Liebe umgeben, aber nicht als seiner selbst bewußte Freiheit freigegeben. Denn »die Einheit wird in der Äußerlichkeit des ›Gefühls‹ gelebt, nicht in der Innerlichkeit des Wissens gewußt.«³³

Für Hegel wird der Einzelne selbständig und Person, indem er sich aus der Familie löst.³⁴ Durch die Trennung von den Eltern wird das Kind selbständig, die jedoch nicht eine Frucht der unmittelbaren Liebe ist, durch die es in der Familie eingebunden ist. »Der unmittelbare Lie-

besiechtum der Familieneinheit ist eben an ihm selbst nicht so arm, d.h. zu freier (selbstbewußter) Entäußerung vermögend, daß er gleichsam von sich her, gerade als substantielle Einheit, zugleich die ontologische ›Berechtigung‹ des je Einzelnen an diesem selbst verwirklichen könnte«. ³⁵ Nach dieser Sicht wird das Kind es selbst durch die Wirkung von außen.

Die bürgerliche Gesellschaft reißt es aus dieser Einheit heraus, indem sie die Glieder der Familie einander entfremdet und als selbständige Personen anerkennt. ³⁶ Es bleibt von Bedeutung, daß Hegel nicht übersieht, daß die Liebe als Unmittelbarkeit des sittlichen Geistes Element der Freiheit inmitten der sinnlichen Entäußerung ist. Als Element der Freiheit aber vermag sie die Freiheit des Kindes zu intendieren, wenngleich es nicht eine vermittelte Intention ist. »Deshalb kommt der Tod der Trennung, der das Kind zum Selbstsein der Person befreit, nicht nur von außen. Er stimmt gewissermaßen mit der Intention zusammen, die sich aus dem Innern der Liebe nach außen hin erschließt.« ³⁷

In der bürgerlichen Gesellschaft steht der Einzelne als selbständige Person mit den anderen Personen in einer Beziehung neuer Abhängigkeit, die sich in Rechten und Pflichten ausdrückt. Ulrich stellt heraus, wie Hegel die Gesellschaft an die Stelle von Vater und Mutter treten läßt. Der Einzelne entäußert sich durch die Arbeit freiwillig in die Gesellschaft. »So ist das Individuum Sohn der bürgerlichen Gesellschaft geworden, die ebenso sehr Ansprüche auf ihn, wie er auf sie Rechte hat.« ³⁸

Somit kehrt die Grundbestimmung des Kindseins wieder. Der Mensch ist in der Gesellschaft nur er selbst, sofern er sich von ihr her empfängt. ³⁹

Ulrich hebt hervor, daß nach Hegels Auffassung der Mensch in der Gesellschaft noch nicht voll die Einheit von Leben und Tod, von Selbstsein durch Selbstempfängnis lebt. Diese Einheit vollendet sich für Hegel erst im Staat, »in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser höchste Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein.« ⁴⁰

Hier verschwindet die Liebe, sofern sie nicht mehr die Form der sinnlichen Unmittelbarkeit hat, sondern als Gesetz gewußt wird. Dadurch ist sie der Freiheit innerlich. Sie ist im absoluten Wissen unbedingt präsent. Was hier ersichtlich wird, ist die Tatsache, daß in Gesellschaft und Staat die Grundstruktur des Kindseins wiederkehrt, das Selbstsein durch Selbstempfängnis, die Einheit von Reichtum durch Armut und umgekehrt. ⁴¹ Im Blick auf Hegel wird für Ulrich deutlich, daß ein innerer Zusammenhang besteht zwischen Ursprung und Ausgangspunkt der Menschwerdung und der Gestalt der vollendeten Kindheit. Hegel versteht den Anfang als abstrakten Anfang, der gerade deshalb zur Entfal-

tung kommt. Die Einheit der Familie wehrt sich gegen die Trennung und gerät um so radikaler in sie hinein. Das Sein ist dem Nichts entgegengesetzt und wird entäußert. Als Folgerung ergibt sich für Ulrich die Einsicht: »Die Entäußerung des Anfangs ist eine Frucht der verweigerten Entäußerung! Oder: das Heil erscheint nur im Verfall, aus dessen Fixierungen es dialektisch aufblüht.«⁴²

7. Ausblick

Aus dem Gespräch Ulrichs mit der neueren Geschichte der Philosophie werden die Linien sichtbar, welche seine systematische Betrachtung der Philosophie des Kindseins kennzeichnen und eine eigene Erörterung verdienen.

Ulrich versteht die Kindheit des Menschen als personales Symbol der Einheit von Reichtum und Armut des geschaffenen Seins als Liebe. Er entfaltet das Kindsein in den Relationen von Mann und Frau, Vater und Mutter, Eltern und Kind. Daran lassen sich die Strukturen ablesen, die sich als Laben aus dem Umsonst, als Dasein als Spiel, als Staunen, als Hoffnung und Gelassenheit im Zeichen des Schlafes enthüllen.

Das ontologische Verständnis des Kindseins wirft ein Licht auf das Erkennen und Lieben, auf das Sprechen und Erziehen, sowie auf Freiheit, Leben und Tod des Menschen. Das Licht, das aufleuchtet, ist selbst Gegenwart des Gebers in der Gabe und weist dadurch auf Anfang und Ende, Ursprung und Ziel des Wagnisses des Menschseins.

ANMERKUNGEN

¹ F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*. Einsiedeln 1970, S. 11.

² Ebd., S. 13.

³ Ebd.

⁴ Ebd., S. 14.

⁵ E. Coreth, *Vom Sinn der Freiheit*. Innsbruck 1985, S. 62–63.

⁶ F. Ulrich, a.a.O., S. 16.

⁷ Ebd., S. 19.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., S. 27.

¹⁰ Ebd., S. 21.

¹¹ Ebd., S. 22.

¹² Ebd., S. 24.

¹³ Ebd., S. 25.

¹⁴ Ebd., S. 36.

- 15 Ebd., S. 26.
- 16 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, edit. J. Hoffmeister. Hamburg ⁶1952, S. 19.
- 17 F. Ulrich, a.a.O., S. 27.
- 18 Ebd., S. 28.
- 19 Ebd., S. 33.
- 20 F. Ulrich, *Atheismus und Menschwerdung*. Einsiedeln 1966, S. 9ff.
- 21 F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, a.a.O., S. 33.
- 22 Ebd., S. 33–34. Vgl. Anm. 1.
- 23 Ebd., S. 34.
- 24 Ebd., S. 35.
- 25 Ebd., S. 34/35.
- 26 Ebd., S. 34.
- 27 Ebd.
- 28 Ebd., S. 35.
- 29 Ebd.
- 30 Ebd., S. 45.
- 31 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg ⁴1955, § 158.
- 32 F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, a.a.O., S. 37.
- 33 Ebd., S. 41.
- 34 Hegel, *Enzyklopädie*, WW (edit. H. Glockner), VI, § 159.
- 35 F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, a.a.O., S. 37.
- 36 Hegel, *Grundlinien*, § 238. Vgl. Anm. 31.
- 37 F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, a.a.O., S. 40.
- 38 Hegel, *Grundlinien*, § 238. Vgl. Anm. 31.
- 39 F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, a.a.O., S. 43.
- 40 Hegel, *Grundlinien*, § 238. Vgl. Anm. 31.
- 41 F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang*, a.a.O., S. 44.
- 42 Ebd., S. 45.

KARL-HEINZ MENKE · BONN

Devotio moderna und Devotio postmoderna

Vielleicht – so darf man vermuten – gab es im Laufe der Kirchengeschichte nur noch eine Epoche, in der es ähnlich radikal wie gegenwärtig zu einer Dissoziation zwischen Glaube bzw. Religion und Kirche kam.¹ Ich meine die Zeit vor dem Ausbruch der Reformation. Die Auswirkungen waren zwar damals ganz andere als heute: der einzelne flüchtete in eine heilsindividualistische Frömmigkeit, konnte aber nicht dem kirchlich beherrschten Gemeindeleben fernbleiben. Doch inwendig läßt sich der Zustand der Kirche zur Zeit der Reformation durchaus mit dem der gegenwärtigen Kirche Mitteleuropas vergleichen.

Nicht bestimmte Skandale waren damals oder sind heute Auslöser einer Krise der Kirche. Die Medien, der römische Leitungsstil, bestimmte Bischofsnennungen, die Lebensweise unglaublicher Priester, eine rigoristische Sexualmoral oder römische Verlautbarungen können die Entfremdung vieler Menschen von der Kirche verstärken oder nachträglich rechtfertigen, aber nicht eigentlich begründen. Der Grund für die besagte Dissoziation zwischen Glaube bzw. Religion und Kirche liegt tiefer, nämlich in einer bestimmten Denkweise.

Mit »Denkweise« meine ich das Phänomen, daß jeder Mensch eingebunden ist in eine geschichtlich bedingte Art und Weise des Denkens und Fühlens. Das sogenannte »Genie« mag seiner Zeit in einem bestimmten Punkt voraus sein, sich deshalb von den Zeitgenossen unverstanden fühlen und – wie so oft in der Geschichte – erst nach dem eigenen Tod gewürdigt werden. Doch bei diesem »Vor-aus-Sein« handelt es sich um ein partielles und äußerst relatives Vorseilen. Im wesentlichen ist auch der Mensch, der die eigene Zeit nach allen Regeln der Kunst reflektiert, ein Kind eben dieser Zeit.

In den folgenden Ausführungen zur »Denkweise« der Moderne und Postmoderne gehe ich von der Annahme aus, daß wir gegenwärtig eine ähnlich einschneidende Veränderung der »Denkweise« erleben wie die Menschen des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit. Beide »Wendepunkte« sollen vergleichend charakterisiert und zugleich auf ihre Konsequenzen für den christlichen Glauben befragt werden.

KARL-HEINZ MENKE, Jahrgang 1950, studierte Theologie in Münster und Rom; Priester 1974; Promotion 1978. Bis 1986 war er Seelsorger im Bistum Osnabrück. Der Habilitation 1990 schloß sich die *Lehrtätigkeit für die Fächer Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn an.*

1. *Via moderna und Devotio moderna*

Die sogenannte »via moderna« des abendländischen Denkens ist im Unterschied zur »via antiqua« der hochscholastischen und antiken Philosophie durch den Nominalismus bedingt. Am Anfang dieser Wende vom Mittelalter zur Neuzeit liegt die Aristotelesrezeption der hochscholastischen Philosophie und Theologie; näherhin der Versuch, alles Seiende aus seinen Ursachen zu erklären. Doch während Aristoteles Gott selbst als unbewegten Beweger und mithin als Ursache aller Ursachen (als Letztursache) wie den Schlußstein einer in sich geschlossenen Kathedrale definiert, insistieren die Scholastiker auf der biblisch bezeugten Freiheit bzw. Personalität Gottes. Gott ist für Thomas von Aquin nicht der Schlußstein des Weltgebäudes, sondern dessen Schöpfer. Der Schöpfer – so lehrt er – hat sich willentlich an die Ordnung gebunden, die er selbst erschaffen hat. Und er hat dem Menschen die Fähigkeit geschenkt, die Gedanken des Schöpfers »nach-zu-denken«. Ja, das menschliche Erkennen alles Seienden ist nach Thomas von Aquin nichts anderes als das »Nach-Denken« der Gedanken des Schöpfers. Von daher gilt im Hochmittelalter nicht die Physik, nicht die Wissenschaft von der »physis« der Dinge, sondern die »Meta-Physik«, die Wissenschaft von den Gedanken des Schöpfers, die »hinter der physis« der Dinge liegen, als die Königin aller Wissenschaften.

Diese Harmonie zwischen Gott, Welt und Mensch mußte zerbrechen, sobald die Freiheit Gottes nicht mehr als Selbstbindung des Schöpfers an die Schöpfung und an den Adressaten aller Schöpfung, den Menschen, sondern als »absolute« (als »los-gelöste«) Freiheit im Sinne unbedingter Allmacht verstanden wurde. Die nominalistischen Denker des ausgehenden Mittelalters verstehen Gott als absolut transzendente Freiheit. Und sie fragen: Kann es nicht sein, daß der Mensch seine eigenen Gedanken in die von ihm wahrgenommenen »Fakten« seiner Umwelt hineinliest, statt die Gedanken des Schöpfers aus ihnen herauszulesen? Für Wilhelm von Ockham steht apriori fest, daß der Schöpfer aufgrund seiner absoluten Freiheit auch eine ganz andere als die von uns wahrgenommene Schöpfung hätte schaffen können, daß man deshalb aus der Schöpfung keine Information über Gott entnehmen kann, daß alles, was wir von Gott zu wissen vorgeben, auf das zu beschränken ist, was er uns positiv über sich selbst mitgeteilt hat. Wenn der Reformator Martin Luther Gott nicht aus der Schöpfung, sondern ausschließlich aus der Schrift (»sola scriptura«) erkennen will, sagt er eigentlich nur, was er von seinen nominalistischen Lehrern gelernt hat.

Dem Nominalismus gilt als erkennbar und damit als wahr nur das empirisch Gegebene, das Feld der vielen Einzeldinge. Die Namen, die *nomina*, durch die der Mensch viele einzelne Dinge unter jeweils einen Begriff zusammenfaßt, sind bloße Konvention und sagen über das Wesen der Dinge nichts und erst recht nichts über die Gedanken des Schöpfergottes. Die Welt erscheint nicht mehr als von Gott geordnet, sondern als ein Chaos von Einzelnem, in das der Mensch selbst durch seine *nomina*, durch seine Methoden, schließlich durch seine Techniken Ordnung bringen muß. So entspricht dem allmächtigen Willkürgott der Nominalisten der Mensch als »Macher«.

Diese Bezeichnung darf nicht im Sinne autonomer Willkür mißdeutet werden; der Mensch des 15. Jahrhunderts weiß sich durchaus als Gegenüber Gottes. Aber Gott ist der ganz Andere, der uns durch Christus und die Hl. Schrift seinen Willen offenbart hat. Die mit dem Etikett »devotio moderna« versehene Frömmigkeit der beginnenden Neuzeit sieht im Erlöser vornehmlich eine an den Sünder gerichtete »Instruktion« Gottes. Wer Christus sieht, ist zum Tun (zum »Machen«) aufgefordert.

In dem berühmtesten Dokument der Devotio moderna, der fälschlicherweise Thomas von Kempen zugeschriebenen »Imitatio Christi«, ist Jesus Christus nicht eigentlich der in diese Welt, in unsere Endlichkeit, in einen konkreten Menschen herabgestiegene Gott, sondern unübertroffenes Beispiel einer Askese, die diese Welt gering achtet und alles daransetzt, Christus nachzuahmen, um wie er aus dieser Welt fort zum transzendenten Gott zu gehen. Da heißt es zum Beispiel²:

I-1,12: »Das ist höchste Weisheit: die Welt gering werten und sich an die himmlischen Bereiche halten.«

I-1,21: »Wer seinen Sinnen folgt, befleckt das Gewissen und verliert Gottes Gnade.«

I-3,36: »Wahrhaft klug ist, wer ›das Irdische Kehrrecht gleich wertet‹, um Christum zu gewinnen (Phil 3,8).«

I-7,1: »Eitel ist, wer seine Hoffnung auf Menschen oder Geschöpfe setzt.«

I-16,10: »Wer die wahre vollendete Liebe hat, denkt in keinem Ding an sich selbst. Er will in allem nur die Ehre Gottes gefördert sehen.«

I-20,4: »Die großen Heiligen mieden möglichst den Umgang mit Menschen, sie zogen den stillen Dienst für Gott vor.«

I-25,1-2: »Sei wachsam und fleißig im Dienste Gottes. Denke oft: wozu bin ich hier? Warum habe ich die Welt verlassen? Sicher doch: um Gott allein zu leben und ein geistlicher Mensch zu werden!«

I-25,26: »Du mußt dich sehr schämen beim Blick auf das Leben Christi. Du willst dich ihm nicht ähnlicher formen, obschon du so lange im Leben Gottes stehst.«

I-25,51: »Du kommst so weit voran, als du dir Gewalt antust.«

II-1,2: »Verschmähe, was äußerlich ist, gib dich dem Inneren hin, und du wirst sehen, das Reich Gottes wächst in dir.«

II-1,24: »Christus wollte leiden und geschmäht werden, und du wagst dich zu beklagen?«

II-7,9: »Wenn du dich von jedem Geschöpf abzusetzen verstündest, müßte Jesus gern bei dir wohnen.«

II-12,29: »Das ganze Leben Jesu war Kreuz und Martyrium, und du suchst Freude und Frieden für dich?«

II-12,51: »Das Leid verbleibt dir, wenn du Jesus lieben und ihm ewig dienen willst.«

III-12,20: »Je mehr du dich von aller Kreaturen Trost zurückziehst, desto süßer und nachhaltiger wirst du in mir getröstet.«

III-13,11: »Lerne deinen Willen brechen und dich jedem Gebot beugen.«

III-47,15: »Dich, Herr Jesus, gelüstete nicht nach heiteren Tagen in dieser Zeit, du freustest dich vielmehr, für Gott Drangsal zu dulden. Unter Menschen für nichts zu gelten, hieltest du für den größten Gewinn.«

III-56,16: »Herr Jesus, dein Weg war schmal und von der Welt verachtet, laß mich dir durch Verachtung der Welt folgen.«

Obwohl der vierte und letzte Teil der »Nachfolge Christi« von der sakramentalen Verbundenheit des Christen mit Christus in der Eucharistie handelt, dominiert auch dort der Imperativ. Der eucharistische Christus wird vor allem als Stärkung der eigenen Anstrengungen auf dem Weg aus dieser Welt fort in das Leben mit Gott hinein beschrieben. »Bringe dich« – so heißt es da – »mit voller Ergebung und reinem Willen zur Ehre des göttlichen Namens dar!«

Für die vom Nominalismus geprägte Frömmigkeit der *Devotio moderna* entscheidet sich das Christsein für jeden einzelnen an der Kampflinie »zwischen Diesseits und Jenseits, Sichtbarem und Unsichtbarem, Innen und Außen, Körper und Geist, Welt und Gott«.³

Die Kirche ist innerhalb dieses Denkens nur eine von Menschen gemachte Institution, letztlich nur eine Methode, um das durch Jesus Christus verkündete Wort zu tradieren und jedem Menschen Christus als Beispiel des eigenen Tuns vor Augen zu führen.

Welche Folgen diese weltflüchtige, heilsindividualistische, letztlich anti-inkarnatorische und deshalb auch unkirchliche Frömmigkeit hatte, läßt sich an den großen Gestalten des 16. Jahrhunderts verifizieren, die sich als Kinder ihrer Zeit zu einer anderen Frömmigkeit durchgerungen haben: an Martin Luther ebenso wie an Ignatius von Loyola.

»Wie finde ich einen gnädigen Gott?«, fragt der junge Luther. Heilsangst treibt ihn ins Kloster. Und dort bedeutet ihm das tägliche Meßopfer nicht ein befreiendes Geschenk, sondern Aufforderung, sich selbst ebenso dem Vater zu opfern wie der gekreuzigte Christus. »Es ist wahr«, so bekennt er, »ich bin frommer Mönch gewesen und habe meinen Orden so streng gehalten, daß ich sagen darf: Ist je ein Mönch in den Himmel gekommen durch Möncherei, so wollt ich auch hineingekommen sein. Das werden mir alle meine Klostersgesellen, die mich gekannt haben, bezeugen. Denn ich hätte mich, wenn es noch länger gewährt hätte, zu Tode gemartert mit Wachen, Beten, Lesen und anderer Arbeit« (WA 38,143). – Es dauert lange, bis Luther die Augen aufgehen, bis er beim Lesen des Römerbriefes erkennt, daß Christus nicht Beispiel, sondern Gnade ist, die wir nicht durch Werke verdienen, sondern »nur« glauben müssen.

Auch bei Ignatius, dem großen Protagonisten der Gegenreformation, finden wir zunächst die Frömmigkeit des Imperativs (des »Machens«). Nach seiner Entscheidung, nicht mehr Offizier seines Fürsten, sondern Soldat Jesu Christi sein zu wollen, zieht er nach Manresa und versucht durch Nachahmung des leidenden Christus möglichst viele Verdienste aufzuhäufen – gemäß der lutherischen Frage: »Wie finde ich einen gnädigen Gott?« Er fastet, geißelt sich, schläft draußen auf einem Stein, versucht sich die härteste Askese aufzuerlegen und wird doch immer unglücklicher, ja denkt sogar an Selbstmord. Und dann erfährt

Ignatius ähnlich wie der Reformator in seinem Wittenberger Turmerlebnis eine totale Wendung. Doch während Gott für Luther auch in der Erfahrung der ihn bedingungslos rechtfertigenden Gnade der ganz Andere bleibt, den ich nur im Sprung des Glaubens aus meiner Sünderhaut heraus erreiche, erfährt Ignatius Gott als den, der herabsteigt in diese Welt, der sich mitteilt, und zwar so, daß wir nicht nur seine Empfänger, sondern Subjekte seiner eigenen Selbstmitteilung sind. Ignatius weiß sich vom Vater dem Fleisch gewordenen, herabgestiegenen, fußwaschenden, eucharistischen Christus »zugesellt« und nennt deshalb seinen später gegründeten Orden die »Gesellschaft Jesu«. So wird er zum großen Wiederentdecker der Kirche. Denn für ihn ist sie keine Anstalt zur Belehrung, keine bloße Institution, kein bloßes Instrument, sondern die Stelle, wo er den Christus fühlen kann, der sich mit jedem seiner sogenannten »geringsten« Brüder und Schwestern identifiziert hat. Das ignatianische »sentire ecclesiam« wird zu einem Motto der Gegenreformation. Ignatius möchte in seinem berühmten Exerzitienbüchlein allen Menschen zu derselben Erfahrung verhelfen, die ihm die Augen geöffnet hat für den Gott, der nicht äußerlich bleibt, sondern in die Armseligkeit des Sünders herabsteigt, ja sogar seiner bedürfen will. Ignatius will mit seinem Exerzitienbüchlein ausdrücken, daß jeder Mensch mit seinen Begabungen und Grenzen eine einmalige Berufung ist; daß Gott zu jedem einzelnen Menschen durch jedes Detail von Schöpfung und Geschichte spricht; und daß nichts im Leben so wichtig wie die Erkenntnis und Annahme dieser Berufung.

Wenn man den Nominalismus als den Beginn der »via moderna« bezeichnet, sind Luther und Ignatius »unmodern« – allerdings nur partiell. Denn Luther verurteilt zwar die Werk- bzw. Macherfrömmigkeit der *Devotio moderna*, bleibt aber dem Gottesbild der Nominalisten treu. Und Ignatius spricht zwar von dem trinitarischen Gott, der herabsteigt, übernimmt aber gleichzeitig die imperativische Diktion der »Imitatio Christi«.

Vom Nominalismus führt ein direkter Weg zu jenen gewöhnlich als »typisch neuzeitlich« bezeichneten Denkansätzen, die den Menschen nicht mehr als von Gott instruierten »Macher«, sondern als autonomes Subjekt beschreiben, als »maitre et possesseur« der Wirklichkeit. Schon der Mensch der sogenannten »Renaissance« empfindet sich nicht mehr als Teil des Kosmos, sondern tritt als das unvergleichliche, als das – wie Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) formuliert – »glücklichste und aller Bewunderung würdigste Lebewesen« aus dem Gesamt des Kosmos hervor und stellt sich stolz über alles andere Geschaffene.⁴ Pico erklärt als der Würde des Menschen abträglich, wenn er sich irgend-einer Bestimmung von außen unterwirft.

Schon in einigen Zeugnissen der Renaissance artikuliert sich die Gegenüberstellung des Subjekts gegen die Natur. Und immer deutlicher versteht sich dieses Subjekt als autonom. Nachdem Nikolaus Kopernikus 1543 sein Werk mit dem bezeichnenden Titel »De revolutionibus orbium coelestium« veröffentlicht hat, scheint endgültig bewiesen, daß die Ordnung des Universums nicht vorgegeben, sondern Aufgabe des Menschen ist. Der Mensch, der sein Weltbild (die Erde als Mittelpunkt einer kosmischen Ordnung) zerbrechen sieht, erklärt sich selbst zum Mittelpunkt der Ordnung. René Descartes (1596–1650) bezeichnet das allem Zweifel und Schwanken enthobene »ich denke, also bin ich« (cogito – ergo

sum) zum unerschütterlichen Fundament, zum archimedischen Punkt, von dem aus das Ich in Selbstgewißheit, Selbstvertrauen und Freiheit die Welt vorstellend und beherrschend rekonstruieren kann. Descartes erklärt das Ich des Menschen als denkende Sache (*res cogitans*) und stellt dieser alle anderen Sachen (*res extensa*) als Material zur Selbstentfaltung gegenüber. Auch der eigene Körper gehört zu diesem Feld der verfügbaren Dinge. Denn, so Descartes wörtlich, soviel ist »gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann«⁵ – eine Position, die der biblischen Anthropologie diametral widerspricht. Das Jahrhundert Descartes' hat sich selbst zum »großen Jahrhundert« der Mathematisierung, Geometrisierung und Mechanisierung der Natur erklärt. Descartes hält das gesamte Universum für eine perfekte Maschine, die nach bestimmten Gesetzen abläuft – nach Gesetzen, die man nur konsequent anwenden muß, um das Ganze und jedes Detail innerhalb des Ganzen zu beherrschen. Indes: Descartes erklärt die Tatsache, daß der Mensch denkend über alles Endliche ausgreifen kann, also die Idee des Unbegrenzten, durch eine aller Reflexion vorausliegende Selbstmitteilung Gottes.⁶ Das heißt: Bei ihm ist der absoluten Selbstherrlichkeit des Subjekts noch eine Schranke gesetzt. Diese fällt jedoch, wo die Gottbezogenheit von Mensch und Natur geleugnet wird, wo die Natur zum reinen Mittel des menschlichen Subjekts erklärt wird.

In diesem Sinne hatte – schon vor Descartes – Francis Bacon (1561–1626) in England ein mechanistisches Weltbild propagiert. In dessen programmatischer Schrift »De dignitate et augmentis scientiarum« (1623) entspricht der Subjektwerdung des Menschen »die Verdinglichung der Welt, deren integrale Gestalt zerlegt, auseinandergeschnitten oder abgeblendet wird zugunsten von Konstrukten, deren sich der Mensch kraft seiner analysierenden und entwerfenden Vernunft bemächtigen kann«.⁷ Bacon verkehrt die biblische Reihenfolge von Gen 1,26–28 »Gottebenbildlichkeit – Herrschaftsauftrag« in ihr Gegenteil. Bei ihm ist Gottebenbildlichkeit nicht mehr die Bedingung des *dominium terrae*, der rechten Herrschaft über die Erde, sondern: Aus eigener Kraft, nämlich durch die tätige Unterwerfung der Erde, muß der Mensch sich selbst zum Ebenbild Gottes machen. Anders gesagt: Das *dominium terrae* wird dem Menschen nicht anvertraut, sondern er muß es durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt erkämpfen. Eine Sache erkennen – so formuliert Thomas Hobbes (1588–1679) – bedeutet wissen, was man mit ihr machen kann, wenn man sie hat – »ein Denkansatz, der nicht nur eine sehr eingeschränkte Erfahrung der Wirklichkeit bedingt, sondern sich auch gegen die ethische Grundfrage, ob denn der Mensch auch machen darf, was er kann, von vornherein immunisiert«.⁸ Dieser Verabsolutierung des Subjekts entspricht die Gleichsetzung der Freiheit mit Autonomie und Selbstbestimmung⁹, wie sie in Artikel 4 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 zum Ausdruck kommt: »Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. Die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen hat nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuß der gleichen Rechte sichern; diese Grenzen kann allein das Gesetz festlegen.«¹⁰ So wird das Recht des Individuums nur durch die Interessen des anderen Individuums, nicht aber durch eine »an und für sich« bestehende Rechtsordnung begrenzt.

Mit der industriellen Revolution und der kapitalistischen Ökonomie des 19. Jahrhunderts gelangt die »via moderna« an ihr Ziel. Das kann niemand so deutlich demonstrieren wie der schärfste Kritiker des Kapitalismus, nämlich Karl Marx. Indem Marx die Hegelsche Philosophie, wie er selbst sagt, vom Kopf auf die Füße stellt, sieht er den Menschen nicht durch den Besitz der Vernunft oder durch die Erfahrung von Schönheit oder gar durch die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse bestimmt, sondern durch die Fähigkeit zur zweckgerichteten Produktion. Für ihn sind Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst nur besondere Weisen der Produktion. Denn – so seine Begründung – weil das Bewußtsein und seine Inhalte keine eigenständige Wirklichkeit besitzen, weil sie nur der Überbau bestimmter Produktionsverhältnisse sind, ist jede Aussage über Wesen und Sinn der Versuch, bestimmte Verhältnisse theoretisch zu rechtfertigen. Marx bezeichnet die erst noch zu produzierende Welt der klassenlosen Gesellschaft als »wissenschaftlich« im Unterschied zur ideologisch (durch Metaphysik und Theologie) verbrämten Welt der herrschenden Klassen. Er, der den Menschen von der Entfremdung des ausbeuterischen Kapitalismus befreien wollte, erklärt den Menschen als Abbild der Produktionsverhältnisse und verbleibt so bei all seiner Kritik an der Unterdrückung von Natur und Mensch durch eine Welt des Machen- und Habenwollens Gefangener einer Philosophie, die Wahrheit mit Machen gleichsetzt. Indem Marx in seiner berühmten zweiten These zu Feuerbach bemerkt: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern«, ist er ein getreuer Sohn der skizzierten »via moderna«.

Wenn die Welt nur noch das Viele ist, das der Mensch ordnen und zu etwas Sinnvollem – und das heißt dann: für ihn selbst Zweckhaftem – machen muß, und wenn Gott apriori als nicht existent betrachtet wird, dann ist nichts mehr »an und für sich« sinnvoll, sondern nur noch relativ auf den einzelnen Menschen oder relativ auf eine Mehrzahl von Menschen, die sich, wie Wittgenstein mit seiner Sprachspieltheorie sagt, über etwas verständigen. Nichts (nihil → Nihilismus), auch der Mensch nicht, ist an und für sich etwas, sondern er ist nur das, was er für andere zum Beispiel auf Grund seiner Funktionen oder Leistungen bedeutet. Funktionen und Leistungen aber sind immer austauschbar und ersetzbar. Wenn alles machbar ist, gibt es nichts Unbedingtes mehr. Das Machbarkeitsdenken mündet in den Nihilismus Nietzsches, und Nietzsche gilt zu Recht als Vater des postmodernen Relativismus.

Das Subjekt der via moderna, das die ganze Welt zur Funktion seiner selbst, zu etwas Machbarem erklärt hat, erfährt sich selbst als machbare, als austauschbare Funktion. Und das auf sehr konkrete Weise: Der Mensch, der alles machen kann, wird selbst machbar im Reagenzglas des Gentechnikers und in den Experimenten von Psychologen und Soziologen.¹¹ Nicht nur in den Wohnsilos der Großstädte haben Menschen das Gefühl: »Ob es mich gibt oder nicht gibt, ist gleichgültig; nicht einmal der Nachbar kennt meinen Namen; und für die Gesellschaft bin ich eine Ziffer im Computer, ein Objekt der Karteien und Statistiken.« Die Anonymität reicht bis zur anonymen Urnenbestattung. Und selbst in den Institutionen, die sich dem einzelnen zuwenden wollen, wird der Mensch immer häufiger zum Objekt einer perfekten Organisation, zum bloßen Fall einer Regel

oder Ausnahme. Entwicklungstheoretiker brandmarken jede zweite Neugeburt als besser vermiedenen Beitrag zur Bevölkerungsexplosion. Hunderttausende von Kindern werden wie ein jederzeit ersetzbares »Eigenprodukt« ihrer Eltern abgetrieben. In aller Offenheit wird über Euthanasie diskutiert. Der einzelne wird nach seinem Nutzwert taxiert. Millionen erfahren ihre Ersetzbarkeit am Arbeitsplatz. Sie werden buchstäblich von Maschinen ersetzt. Und es fragt sich, wieviele von ihnen wissen, daß sie viel mehr und etwas ganz anderes als ihr Job und ihre Leistung sind. Das Tauschdenken geht bis zum Ersatz der echten Mutter durch eine bezahlte Leihmutter.

Vor dem Hintergrund dieser Beispiele wird deutlich, warum die Kirche, die von einem einzelnen Menschen, nämlich von Jesus Christus, sagt, daß er nicht nur ein Sinn, nicht nur eine Wahrheit, nicht nur *exemplum*, sondern der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, dem Zeitgeist der zur Vollendung gelangten Moderne diametral widerspricht. Wo, so fragt der Münchener Psychoanalytiker Albert Görres¹², ist in diesem Denken Platz für eine Kirche, die in jedem Menschen das Einmalige sieht: in Gerechten *und* Ungerechten, in Sympathen *und* Umsympathen, in Gescheiten *und* Dummen, in Helden *und* Feiglingen, in Großherzigen *und* Kleinlichen, auch in Neurotikern, Psychopathen, Sonderlingen, Heuchlern, in zwanghaften Legalisten, hysterisch Verwahrlosten, Infantilen, Süchtigen, Perversen, herzlosen Bürokraten und Fanatikern ebenso wie in der Minderheit von gesunden, ausgeglichenen, reifen, seelisch und geistig begabten, lebensfähigen Menschen?

2. *Via postmoderna und Devotio postmoderna*

Auch wenn man in der Regel mit dem Begriff »Postmoderne« nicht die mit dem Etikett »New Age« versehenen Versuche benennt, eine Antwort auf die *via moderna* zu finden, möchte ich mich denen anschließen, die mit dem Attribut »postmodern« nicht nur die Verabschiedung jeder Sinnsuche, den totalen Relativismus und Funktionalismus radikaler Pluralität, sondern auch die *Beantwortung* dieses Phänomens durch alle möglichen Ansätze der Verneinung des Subjekts bezeichnen. Denn das Subjekt, das alles machen zu können meinte (*via moderna*), erfährt sich nicht nur als gänzlich relativ, als austauschbar und ersetzbar, sondern es möchte sich gleichsam auflösen; es möchte zurück »in die Unschuld des Anfangs«.

Fritjof Capra, der den Begriff »New Age« maßgeblich geprägt hat, sieht die Gegenwart bestimmt von einem objektivierenden und instrumentalisierenden Umgehen des Menschen mit der Wirklichkeit. Und deshalb fordert er die Umkehr der neuzeitlichen Wende zum Subjekt. Der Mensch ist, so sagt er, nicht das transzendente Subjekt im Sinne Kants und schon gar nicht der von Bacon beschriebene Herr der Natur; er darf sich nicht objektivierend, analysierend und experimentierend zu seiner Umwelt verhalten, sondern er muß existentiell verinnerlichen, was die moderne Physik neu entdeckt hat: die »integrierte Ganzheit«. Capra wörtlich: »Im Gegensatz zur mechanistischen kartesischen Weltanschauung kann man die aus der modernen Physik hervorgehende Weltanschauung mit Worten wie organisch, ganzheitlich und ökologisch charakterisieren.

Man könnte sie auch ein Systembild nennen, im Sinne der allgemeinen Systemtheorie. Das Universum wird nicht mehr als Maschine betrachtet, die aus einer Vielzahl von Objekten besteht, sondern muß als ein unteilbares, dynamisches Ganzes beschrieben werden, dessen Teile auf ganz wesentliche Weise in Wechselbeziehung stehen und nur als Strukturen eines Vorganges von kosmischen Dimensionen verstanden werden können.«¹³ Die Erkenntnis der Physik, daß die kleinsten Teilchen der Materie nicht objektiviert, nicht definiert oder lokalisiert, sondern nur als Beziehungen beschrieben werden können, veranlaßt Capra zu einer »neuen Weltanschauung«, die alles mit allem so vernetzt, daß jedes Teilchen aus allen anderen Teilchen besteht. In einem seiner Hauptwerke mit dem bezeichnenden Titel »Das Tao der Physik« beschreibt er die große Übereinstimmung zwischen der chinesischen Weisheitslehre des Tao und der modernen Physik. Capra führt seine neue Sicht alles Seienden auf ein Schlüssel- bzw. Bekehrungserlebnis zurück: »Ich ›sah‹ förmlich« – so berichtet er – »wie sich aus dem Weltenraum Kaskaden von Energie ergossen, in denen in einem rhythmischen Impuls Teilchen erzeugt und zerstört wurden. Ich ›sah‹, wie sich die Atome der Elemente und jene meines Körpers an diesem kosmischen Tanz der Energien beteiligten; ich fühlte dessen Rhythmus, und ich ›hörte‹ dessen Klang, und in diesem Augenblick wußte ich, daß dies der Tanz Shivas war.«¹⁴

Der Jesuit Hugo M. Enomiya-Lassalle, »der sich in neueren Veröffentlichungen offensichtlich dem New-Age-Weltbild sehr angenähert hat«¹⁵, plädiert in seinem Buch mit dem Titel »Am Morgen einer besseren Welt« (Freiburg 1984) für eine Rückkehr aus dem »mental« ins »archaische Bewußtsein«. Und darunter versteht er nichts anderes als die Aufhebung des eigenen Ich in das allumfassende Ganze einer als heilig bezeichneten Natur. Der einzelne muß sich, so fordert Enomiya-Lassalle, immer intensiver als das Ganze im Fragment verstehen. Entsprechend verweist Eugen Drewermann auf die Archetypenlehre C. G. Jungs; denn in ihr geht es um die Ausschaltung des verfügenden Ich zugunsten des kollektiven Unbewußten, das den einzelnen mit dem Ganzen von Welt und Natur verbindet.

In einer Welt, die Habermas mit dem Buchtitel »Neue Unübersichtlichkeit« gekennzeichnet hat, ist die Versuchung groß, die eigene Verantwortung an ein übergreifendes Ganzes abzutreten, das alles umfaßt, aber von keiner Vernunft kritisch befragt wird. Das Bewußtsein, daß alles mit allem »vernetzt« ist, hat sich zwar auf vielen Feldern wie z.B. im Umgang mit der Natur als segensreich erwiesen; aber eine undifferenzierte Einbeziehung der menschlichen Subjektivität in das von Capra beschriebene Paradigma der Vernetzung verunmöglicht die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft und führt in letzter Konsequenz zur Verleugnung der unbedingten Einmaligkeit (Freiheit; Personalität) des einzelnen. Wenn ich das Universum im Fragment bin, dann bin nicht ich es, der denkt und handelt, sondern das Universum handelt und denkt durch mich. Wenn auch der Mensch nur als Phänomen jenes Ganzen betrachtet wird, das alles mit allem verbindet, dann entsteht die Gefahr der Entmündigung und Manipulation, dann steht die unantastbare Würde des einzelnen Menschen in Frage.

In Mitteleuropa haben Organisationen Zulauf, die zumeist in kleinen Gruppen die Aufhebung des einzelnen in das Ganze trainieren.¹⁶ Eine neue Frömmig-

keit macht sich breit, die ich als »Devotio postmoderna« bezeichnen möchte. Und wenn sich etwas wie ein roter Faden durch alle Phänomene dieser Devotio zieht, dann der schon fast pathologische Haß auf alles Unbedingte, ob dieses in Gestalt der Menschenrechte, als christologisches Dogma oder in Form einer Metaphysik auftritt.

Das im Gefolge des Nominalismus dem Machbarkeitswahn erlegene Subjekt hat sich selbst als machbar, ersetzbar, austauschbar erfahren und erklärt deshalb jeden Absolutheitsanspruch für vermessen und illusionär. Die Devotio postmoderna sucht das Unbedingte weder im Menschen noch in Gott; und erst recht nicht in einem geschichtlichen Ereignis (in Jesus Christus). Die von Fritjof Capra immer wieder bemühte Relativitätstheorie weist schon mit ihrem Namen darauf hin, daß Relativität die Kategorie ist, die das postmoderne Denken und Fühlen insgesamt beherrscht.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß nicht nur bestimmte Skandale oder Personen, sondern eine bestimmte Denkweise, nämlich die Devotio postmoderna, dem Selbstverständnis der Kirche und ihrer Verkündigung entgegensteht. Die Kirche bekennt, wie gesagt, von einem einzelnen Menschen, von Jesus Christus, daß er nicht nur ein Beispiel erlöstem Daseins, sondern *der Weg, die Wahrheit und das Leben* für alle Menschen aller Zeiten ist; und daß jeder einzelne Mensch, wo immer und wann immer er lebt, berufen ist, durch, mit und in Christus eine je einmalige Sendung zu sein bzw. zu erfüllen.

So fremd dies einem von den Medien bestimmten Zeitgenossen auch klingen mag: Die Kirche, die oft genug als autoritär, repressiv, strukturell verfestigt, unbeweglich und anachronistisch beschrieben wird, ist gegenüber einer postmodernen denkenden und fühlenden Gesellschaft die Verteidigerin der Freiheit, wobei Freiheit als das Unbedingte des einzelnen Menschen verstanden wird. Wenn die Kirche von »Freiheit« spricht, meint sie gerade das, was nicht durch Vernetzung, durch Bedingungen, durch Ursachen determiniert ist. Die Freiheit der Person ist das unbedingt Unableitbare, das Einzigartige, das Einmalige jedes Menschen.

Mit der These, daß die Kirche die Verteidigerin der Freiheit (der unbedingten Einmaligkeit) des einzelnen, ist, sollen nicht die unübersehbaren Wunden der Kirche kaschiert werden. Um noch einmal Görres zu zitieren: Was erwarten wir denn »von einer Kirche, die aus allen Menschensorten ohne Ansehen der Person, von den Gassen und Zäunen wie wahllos zusammengerufen ist und deren Führungspersonal aus diesem bunten Vorrat stammt«?¹⁷ Die Kirche besteht aus konkreten, allen Versuchungen dieser Welt ausgesetzten schwachen Menschen und ist deshalb einer steten Revision bedürftig (*ecclesia semper reformanda*). Die Kirche ist nicht identisch mit Christus. Nicht sie selbst ist unbedingt und absolut; sie tradiert die frohe Botschaft in »irdenen Gefäßen«; aber der Sinn, den sie so tradiert, ist nicht relativ, sondern absolut; sie spricht jedem einzelnen Menschen unbedingten Sinn zu: auch dem ungeborenen Menschen, auch dem behinderten Menschen, auch dem Menschen, der in den Augen unserer alles vergleichenden und messenden Gesellschaft »unnütz« ist. Die Kirche verkündet nicht eine Idee oder ein Prinzip, auch keinen Maßstab der Leistung oder der Moral, des Charakters oder der Tugend, sondern den herabsteigenden, Fleisch werdenden, fuß-

waschenden, eucharistischen Christus. In jedem ihrer sieben Sakramente sagt die Kirche jedem einzelnen Empfänger: Du bist durch alle Grenzen und Behinderungen deiner Schuld und deines Charakters, deiner Lebensgeschichte und Erziehung hindurch einer, der unbedingt dasein soll.

Vielleicht wäre es kein Verlust, sondern ein Gewinn, wenn die Kirche unseres Landes, aus der innerhalb weniger Jahre viele Millionen Menschen lautlos ausgezogen sind, auch äußerlich arm und machtlos würde. Dann würde sie gezwungen, neue Wege der Katechese, der Konzentration auf das Wesentliche und der Missionierung zu beschreiten. Dann würden vielleicht auch die Menschen, die in selbstgebastelten Riten, in transzendentaler Meditation, in Astrologie und ähnlichen Sehnsüchten den Sinn ihres Daseins »machen« wollen, in der Kirche neu entdecken, daß sie nicht nur zufällige (relative) Phänomene des Ganzen, sondern einmalige Subjekte der trinitarischen, in Christus Mensch gewordenen Liebe sind: Subjekte einer Bejahung, die den Nächsten unbedingt anerkennt und also zur Freiheit befreit.

ANMERKUNGEN

1 Diesem Beitrag liegt ein am 21. Mai 1994 in Bonn zur Hundertjahrfeier der Kath. Studentenverbindung Ascania gehaltener Vortrag zugrunde. Der Vortragsstil wurde in der überarbeiteten Fassung nur geringfügig modifiziert.

2 Die folgenden Zitate stützen sich auf die Übersetzung von Paul Mons in der zweisprachigen Ausgabe des Pustet-Verlages (Regensburg 1959).

3 E. Iserloh, Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi, in: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, Bd. I. Münster 1985, S. 161.

4 Dazu H. Kessler, Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik. Düsseldorf 1990, bes. S. 37–47.

5 R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hrsg. u. übers. v. L. Gäbe. Hamburg 1960, VI/9 (S. 70).

6 Vgl. W. Schulz, Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik. Pfullingen 1985, S. 232f.

7 G. Greshake, Person – Subjekt – »Verlust«/»Pathos« des Subjekts. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: Vom Verlust des Subjekts in Wissenschaft und Bildung der Gegenwart (Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik 4), hrsg. v. M. Heitger. Münster 1987, S. 12.

8 H. Kessler, a.a.O., S. 43f.

9 Vgl. F. Wagner, Selbstbestimmung und Person, in: *Concilium* 13 (1977), S. 135–141; M. Theunissen, Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Berlin/New York 1982.

10 E.-W. Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, in: Der Mensch in den modernen Wissenschaften, hrsg. v. K. Michalski. Stuttgart 1985, S. 92.

11 »Denn gerade indem das autonome, sich selbst bestimmende Subjekt alles andere als objectum für sich proklamiert und konstituiert, schlägt diese objektivierte Wirklichkeit auf das Subjekt zurück. Dies geschieht *einmal* dadurch, daß das Subjekt sich freiwillig darin gefällt, auch sich selbst zu objektivieren (Stichwort: Psychoanalyse, aber auch der neuzeitliche »Entschuldigungswahn«, alle moralische Verantwortung von sich weg »auf die anderen«, die Gesellschaft, »die Verhältnisse« etc. abzuschütteln). *Zum andern* aber geschieht

dies dadurch, daß die universale Bemächtigungs- und Objektivierungstendenz auch vor dem Subjekt selbst nicht Halt macht. Das Subjekt muß es sich gleichsam gefallen lassen, vom andern objektiviert zu werden. So aber bringt die Tendenz zur total beherrschten Welt die Subjekthaftigkeit des Subjekts, also seine Freiheit, Autonomie und Einmaligkeit zum Verschwinden. Hier ist an jene Phänomene zu erinnern, auf welche die »Frankfurter Schule« unter dem Stichwort »Dialektik der Aufklärung« hingewiesen hat« (G. Greshake, a.a.O., S. 14f.).

12 Vgl. A. Görres, Erneuerung durch Tiefenpsychologie?, in: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), hrsg. v. A. Görres u. W. Kasper. Freiburg 1988, S. 133–174, 134.

13 Ebd., S. 80.

14 Zit. nach M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns, eingel. v. F. Capra, aus dem Amerik. übers. v. Th. Reichau. Basel 1982, S. 432.

15 M. Kehl, New Age oder neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus. Mainz 1988, S. 23.

16 Vgl. ebd., S. 28f.

17 A. Görres, a.a.O., S. 134.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

Unterwegs zur Einheit

Manche Gaben stellen sich im nachhinein als Aufgaben heraus. Das mindert nicht ihren Charakter als Gaben, im Gegenteil: Sie fordern den Beschenkten heraus. Zum eigenen Zutun nämlich, zur Zugabe.

Ein solches unverhofftes Geschenk war die Einheit Deutschlands, die jetzt aus der Gabe zur Aufgabe wird. Was die Juristen ausgehandelt haben, muß sich erst in die lebensmäßige Einheit verwandeln. Es gibt übellaunige Stimmen, die den seitherigen hohen Einsatz an Tempo, Geld und Menschen als böses Erwachen auslegen. Das ist ein Mißverständnis und verrät einen Märchenglauben an goldene Schlösser, die urplötzlich irgendwo im Wald stehen und in die man glücklich-ahnungslos hineinstolpert. Eben wurde gesungen von den »richtigen Worten, den guten Gedanken, dem längeren Atem« – das sind die großangelegten

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, studierte Philosophie, Germanistik und Politologie in München und Heidelberg; Promotion 1970, Habilitation 1979. Nach Lehrtätigkeiten auf Burg Rothenfels, in Bayreuth, München und Weingarten lehrt sie heute Philosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift. – Der hier vorgelegte Beitrag ist die gekürzte Fassung einer Rede, die auf dem 92. Deutschen Katholikentag in Dresden gehalten wurde.

Antworten, die mehr als Hineinstolpern aufrufen, nämlich Anstrengung, Durchsetzen gegen mancherlei Trägheit und Auflehnung westlich wie östlich. Und darum geht es in diesen kurzen Stunden des Katholikentages: auf die zeitgemäß-unzeitgemäßen Haltungen aufmerksam zu werden, sie wenigstens andeutungsweise gemeinsam zu trainieren – Haltungen, die dem komplizierten Gewebe und Gewirr der andrängenden Aufgaben gerecht werden.

»Unterwegs zur Einheit« ist die für diesmal gewählte Suchformel. Sie kann ebenso für die nächsten Tage wie für die nächsten Jahrzehnte und Generationen gelten. Dabei mag es ein Ansporn sein zu wissen – wie die biologische Entwicklungstheorie (H. Spencer) sagt –: Je stärker sich ein Lebewesen integriert, desto differenzierter werden seine Teile. Auf Einheit zugehen heißt also keineswegs, in einförmige Langeweile verfallen, spannungsarm und monologisch werden, sondern Spannungen in sich auswägen, Wegstrebendes zusammenführen, Trennendes redlich ertragen. Einheit nicht der Diktatur und der Planierraupen, sondern Einheit des Vielstimmigen. Es gibt die ertrotzte Einheit, die alles Widerstrebende unterwirft. Und es gibt die gelassene Einheit mitten im zugelassenen Unterschied. Die Wanderung zu einer solchen vielgliedrigen, gelassenen Freundschaft mit sich selbst ist gerade für Deutschland wichtig, wenn die kulturellen (nicht die ideologischen!) Unterschiede zwischen Ost und West fruchtbar bleiben sollen.

Am Horizont diese Tage stehen vier Themen wie Zielmarken. Nicht nur soll die *politische* in die *lebensweltliche* Einheit Deutschlands übergehen. Solche langfristige Einheit reift organisch erst dann, wenn gleichsam das Wachstum des gesamten Baumes im Auge bleibt. Daher gruppieren sich um den Leitgedanken vier Aufgaben, die andere zögernde Zusammenschlüsse befördern, andere Spaltungen mindern oder überwinden sollen. Unterwegs zur Einheit also: *damit Leben lohnt, damit Einheit gelingt, damit Menschheit überlebt, damit Glaube wächst.*

I.

Am Boden aller gesellschaftlichen Einung wartet, gleichsam als Erstaufgabe, die ursprüngliche Wegsuche, »*damit Leben lohnt*«. Diese offene Formulierung deutet auf eine Wunde unserer Gesamtkultur: das Verblassen von Sinn. Leben meint zwar letztlich immer den Einzelnen, die eigene glückhafte wie mühselige Suche nach Sinn, dem man sich mit seiner Lebenslinie getrost einfügen kann. Aber es ist doch zugleich eine Aufgabe der Gesamtkultur, den Blick für Sinn offenzuhalten, in den Künsten, der Literatur, der Philosophie, der Wissenschaft. Mancherorts, auch in der Wissenschaft, ist Sinn eine leere Vokabel geworden, die auf müdes Abwinken trifft: Der Mensch sei eine rätselhafte Fehlkonstruktion. Vom Sinnlosen ernährt sich aber niemand; und die trotzige Haltung, die angeblich das Sinnlose heroisch besteht, ist letzten Endes unglaublich. Damit Leben lohnt, braucht es das Brot des Sinnvollen, das eigentliche »Lebenskraut«.

Nun gehört es zu den heißen Fragen unseres Jahrhunderts, was (wer?) dieser Sinn sei – auch hier haben die Ideologien die Sicht verdunkelt. Im Osten ist der

verordnete, scheinbar bergende Sinnhorizont des Kollektivs weggebrochen; im Westen nimmt die sich überschlagende Freiheit des Single überhand. Beziehungslose Freiheit, östlich wie westlich, ist aber gleichgültig und verführt zu jeder Art von Rausch (nicht ohne daß heute schon manche Juristen von einem »Recht auf Rausch« sprechen!). Aber vom chemischen Rausch führt ein abschüssiger Weg zum Rausch der Gewalt und Tabuverletzung, um die eigene Monotonie zu vergessen. So stehen viele, zu viele gegenwärtig antwortlos vor der Frage: Wofür lohnt es sich zu leben? Dringlich werden Werte als Notbremse dieser verzweifelten »Eruptionen von Tobsucht« (Guardini) beschworen. Doch die Werte selber erhellen sich nur aus einem unverfügbaren, alles durchtränkenden Sinn. Früher nannte man ihn das Gute. Mit diesem Namen ist die ungeheure Anziehung gemeint, die den Menschen tagtäglich in Bewegung setzt, im Kleinen wie im Großen. Diese ungeheure Anziehung wirkt sich nicht allein im Haben aus, nicht allein in Essen, Trinken, Schlafen und in nachgerade langweiliger Bedürfnisbefriedigung. Worin besteht das Gute aber dann? Die heutige Kultur verharret zögerlich, unsicher über Weg und Ziel. So ist tief bewußt zu machen, gerade mit dem unausgeschöpften Potential des Christentums, daß jedenfalls der Mensch keine Sache, sondern eine »Richtung« ist (Max Scheler). Woraufhin sind wir gerichtet? Wohin wenden uns die Werte? Jedenfalls nicht nur auf uns selbst, jedenfalls nicht in das Nichts – so weit war die Ernüchterung des Jahrhunderts dienlich. Ob aus der Ernüchterung wieder eine Zustimmung wird, daß es das Gute, *den* Guten gibt, und zwar als eine unzerstörbare Mächtigkeit, muß die kommende Kultur erweisen. Einen wir uns in der Suche nach dem in sich aufgerichteten und aufrichtigen Leben, sonst wird es nicht lohnen.

II.

Wenn Einheit mehr ist als rechtsstaatlicher Zusammenhalt, dann muß sie klarerweise erst noch gelingen – so das zweite Thema dieser Tage. Deutschland hat 1871 die Einigung seiner Staaten bereits einmal vollzogen; die damals gewonnene Einheit ist allerdings zum Unsegen geworden. Die straffe politische Konzentration führte zur Selbstüberschätzung sowie zur überheblichen Abschottung. Das geschichtliche Gedächtnis kann daraus nur lernen, daß Einheit von Grund auf anderes bedeutet als Anlaß zum Eigendünkel. Das Gedächtnis kann aber auch auf die besser gelungene Seite der Geschichte verweisen: daß nämlich Deutschlands bewährteste Tradition nicht im Zentralistischen, sondern im Länderverbund besteht. Daß seine kulturelle und politische Stärke tatsächlich Vielfalt heißt: Vielfalt der Länder, der kulturellen Landschaften, der unterschiedlichen Heimaten, Dialekte, Stammes-Eigenheiten. Gerade im Osten klingt Einheit vielfach noch nach Gleichschritt und Einheitspartei; Einheit will dort eher klein geschrieben werden ...

Daher die spürbare Unsicherheit: Übernehmen wir uns in der Generationenaufgabe zusammenzuwachsen? Sich übernehmen enthält aber eine oft überhörte, hilfreiche Bedeutung, nämlich: in der großen, vielleicht übergroßen Aufgabe sich anzunehmen, Stand zu fassen. Dem Kunstgebilde zweier künstlich gegensätzli-

cher Staaten wurde endlich das Übernehmen der eigenen Kontur aufgenötigt. Ein solches Übernehmen ist Glück, nicht Unglück. Der Regenschirm fremder Behütung ist ein für allemal entzogen; die Zeit der Innen- und Außenverantwortung ist unumkehrbar eingetreten. Unterwegs zur Einheit heißt weg von der verführerischen Klagemauer mißglückter Geschichte und Entschiedenheit zur politischen Reife.

Allerdings auch zur sozialen Reife. Unsere temporeiche Gesellschaft darf nicht bloß zum keuchenden Mitkommen und Mithasten anleiten, bei dem man nach Fehlversuchen zum Überwintern in sozialen Wärmestuben ausgesondert wird. Unser Denken ist gewohnt, sozialen Wert in Arbeit zu setzen. Denn der Mensch ist »ein Sohn des Widerstandes«, wie das chinesische Sprichwort sagt, und Arbeit ist eine erstrangige Form des Selbstgewinns zu gemeinsamem Nutzen. Aber wir haben verlernt, und es soll kein bloßes Trostpflaster für die sein, die sich vergeblich um Arbeit mühen, daß der Mensch auch – um weiterzuformulieren – »Sohn und Tochter von Freiheit« ist. Und Freiheit ist wesentlich auch Muße, Beisichsein. Soziale Reife würde heißen, daß die Mitglieder unserer geeinten Gesellschaft nicht bloß nach Arbeit und Kosten-Nutzen-Rechnung beurteilt werden. Sondern erstrangig nach sich selbst. Einheit kann erst gelingen, wenn menschliches Leben in jeder Phase geachtet wird: das sogenannte unproduktive, das kindliche, das alte, das erwünschte, das unerwünschte. Jedes Leben hat eine in sich aufsteigende Würde. Sie trägt jeweils das – von mir nicht beurteilbare und verurteilbare – Gesicht des anderen. So lautet die Wegmarke dieses Abschnittes: Achtung vor der Freiheit des anderen, »damit *Einheit* gelingt«.

III.

Die nationale Aufgabe ordnet sich ferner einer Gesamtsuchbewegung ein, »damit *Menschheit überlebt*«. Ein mittelalterlicher Satz spricht von einem »Netz der Freundschaft«, in das Gott seine Schöpfung geworfen habe (Hildegard von Bingen). Das Netz ist an vielen Stellen zerrissen, die »Menschheitsfamilie« aufgeteilt von den Habenichtsen bis zu den »Habealles« und »Kaufealles«. Verstärkt wird diese »Familienteilung« durch die Umweltverödungen. Früher lebte man im Vertrauen auf ein unerschöpfliches, sogar selbstheilendes System, auf eine Überfülle von Gaben aus Händen, Busen, Schoß der Mutter Natur. Statt dessen scheint die unerschöpfliche Mutter heute erschöpft, von Algen zugewachsen, dem Hitze-kollaps nahe, von schmelzenden Polkappen ertränkt.

Aber über die wirtschaftliche und ökologische Sanierung der einen Welt hinaus sind gerade die *politischen* Sünden des 20. Jahrhunderts mühsam abzutragen. Denn aus dem Ungeist des Jahrhundertanfangs stammte der vielköpfige totalitäre Drache. Ihm entsprangen die Jahre 1917, 1933, 1949 und deren Folgen, die heute erst, nach dem immer noch unbegriffenen und unbegreiflichen Jahr 1989, aufzutauen beginnen. Das Festfrieren der Geschichte auf Zwangssysteme hatte sich auf den halben europäischen Kontinent und auf einen großen Teil Asiens und Afrikas gesenkt, als zeitlose totalitäre Nacht. Daß die Folgelasten für die gesamte Welt und insbesondere für unsere östlichen Nachbarn noch unübersehbar

sind, verdunkelt den politischen Horizont auf lange Sicht. In dieser Lage greift fast nur noch die paulinische Hoffnung wider alle Hoffnung. Aber vor fünf Jahren hatten die Demonstranten auch nicht viel mehr in der Tasche. Vielleicht sollten die Schatzkammern christlich-antiken Gedächtnisses zusätzlich auf ebenso verschollene wie notwendige Tugenden durchforstet werden. Möglicherweise gerät das alte »Viergespann« in ein neues Licht: heute zuallererst die Tapferkeit, flankiert von Mäßigung, Klugheit und Gerechtigkeit – unerläßliche Haltungen, *damit Menschheit überlebt*.

IV.

Letztlich haben wir die Wanderung angetreten, »*damit Glaube wächst*«. Darin tönt ein ungeheurer Resonanzboden auf: der urbildliche Weg eines anderen Volkes, das sich der Überlieferung nach 40 Jahre durch die Wüste quälte und zuweilen nach den Fleischtöpfen der alten Zustände jammerte. Mit dieser geschichtlichen wie symbolischen Urwanderung heraus aus Ägypten, dem Land der Fron, ist der Glaube seiner Idylle entkleidet. Denn vielfach steht die Welt der Glaubenden heute in der Wüste. In der Wüste der eigenen Zweifel, in der Wüste einer atheistischen und agnostischen Kultur, die das Heilige und den Heiligen nicht mehr kennt und seinen Namen scheut. Aus diesem »Ägypten« der Gottvergesenheit herauszukommen, bedarf des gesammelten Aufbruches. Es braucht Charisma und Charme der Glaubenden. Es bedarf der gemeinsamen Vision.

Zu dieser Vision gehört zuerst das Eintauchen des Blicks in den Blick des biblischen Souveräns, weg von der schäbig-armen Krümmung auf sich selbst, der lähmenden kirchlichen Selbstbeobachtung. Ferner: In unserem Land ist vor 470 Jahren eine Glaubensspaltung erfolgt, die – ähnlich wie die frühere Spaltung der Ost- und Westkirche – die Christenheit in einem unfruchtbaren Streit hält. Das ist um so schmerzlicher, als der Weg selbst ja Christus ist. Unterwegs zur Einheit, *damit Glaube wächst* – es klingt hier fast wie ein Schrei.

Dazu kommen die Wanderungen auch mit anderen Glaubensgemeinschaften, mit dem Judentum zuerst, dem ersten Liebling Gottes und zugleich lange von uns verfemten, auf dessen Ölbaum wir doch als Christen aufgepfropft wurden, wie Paulus schon vor 2000 Jahren wußte. Neu ins Bewußtsein zu holen ist die Tatsache, daß auch der Islam sich auf den gemeinsamen Vater Abraham beruft. Es wird sicher keine »Einheit« im Bekenntnis mit diesen Religionen geben, aus guten Gründen nicht, aber doch eine gemeinsame Bewegung auf ein zutiefst gesuchtes Antlitz zu.

Das wirkliche Glück läßt sich in der Bibel nicht »machen«; man muß es sich zufallen lassen. Daß bei aller Mühe ein »gratis« geschenkt wird, über alles hinaus, was man erhoffen und erträumen kann: das sind jene Überraschungen, auf die nur der Glaube aufmerksam macht. »Bitte Gott um ein Glas Wasser, und er wird dich ins Meer werfen« (Paul Claudel). Wir haben Gott zaghaft um Einheit gebeten und sind vor fünf Jahren ins Meer geworfen worden; es kommt jetzt auf den Dank und auf das unerschrockene Schwimmen an. Damit – unterwegs zur Einheit – Leben lohnt, Einheit gelingt, Menschheit überlebt, Glaube wächst.

KLEMENS DEINZER · BAMBERG

Die Perichorese von menschlicher Freiheit und göttlichem Gesetz

Die Enzyklika »Veritatis splendor« im Kontext einer transversalen Moral

»Die Freiheit des Menschen und das Gesetz Gottes begegnen einander und sind aufgerufen, ... sich gegenseitig zu durchdringen.«¹ Was die Enzyklika hier in bezug auf die »wahre sittliche Autonomie« des Menschen sagt, ist bedeutsam. Denn mit dieser Aussage wird deutlich, daß die Selbstbestimmung des Menschen in einer nicht einseitig auflösbaren Wechselbeziehung zum göttlichen Gesetz steht, dessen »Herzstück« die Gottes- und Nächstenliebe ist.²

Einseitig wäre es, wie die Enzyklika klar formuliert, die Selbstbestimmung des Menschen zu leugnen oder Gebote und Verbote aufzustellen, die verhindern, daß das Leben jedes Menschen gelingt. »Eine solche Heteronomie wäre nur eine Form von Entfremdung, die der göttlichen Weisheit und der Würde der menschlichen Person widerspricht.«³ Ziel ist vielmehr, »das Wohl der Person, Ebenbild Gottes, durch den Schutz seiner Güter zu wahren«.⁴

Die interessante Frage, die sich nun in diesem Zusammenhang stellt, ist die, wie die gegenseitige Durchdringung von menschlicher Freiheit und göttlicher Beanspruchung konkret zu fassen ist, nachdem die Enzyklika extremen Interpretationen im Sinne einer einseitigen Verabsolutierung der menschlichen Freiheit bereits selbst schon die Grundlage entzogen hat. Meine These dazu lautet: Die Perichorese von menschlicher Freiheit und göttlichem Gesetz läßt sich am zutreffendsten mit dem Begriff der Transversalität beschreiben, dessen Grundaxiom im Horizont des trinitarischen Gottesglaubens die Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit ist. Das heißt: Die Einheit, Einzigartigkeit und Wahrheit der menschlichen Person realisiert sich in der konkreten Vielheit und Freiheits-Geschichte menschlicher Beziehungen und Querverbindungen. Sittlich handeln heißt demnach, in Querverbindungen handeln.⁵ Insofern der Mensch die Verantwortung aufgreift, für sich und alles andere vorzusorgen und vorzusehen⁶, nimmt er aktiv teil am Gesetz Gottes⁷: stellt er Wert- und Sinnzusammenhänge her, knüpft er Querverbindungen und erhält sie am Leben, »um das Wohl der Person ... zu wahren.«⁸ Damit wird zum einen jene Rücksichtslosigkeit unterbunden, die dadurch charakterisiert ist, daß sie ohne Vergangenheit und Zu-

KLEMENS DEINZER, Jahrgang 1961, war von 1987–1989 Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt und arbeitet seit 1990 als Erzbischöflicher Sekretär in Bamberg.

kunft sowie ohne Berücksichtigung der Folgewirkungen und Folgekosten ausschließlich dem Jetzt verhaftet ist. Und zum anderen wird damit gleichzeitig die Wahrheit wachgehalten, die darin besteht, daß alle Menschen aufeinander verwiesen und auf gegenseitige Hilfe angewiesen sind, im letzten auf die Hilfe Gottes. Gott als Gott anerkennen heißt dann, die Schöpfung und den Menschen entsprechend ihrem Wert anzuerkennen und zu respektieren, nichts und niemand in dieser Welt zu vergötzen, zu verabsolutieren, seiner Querverbindungen zu berauben und damit zu isolieren. So ist der Verdrängungs- und Vernichtungsmechanismus aufzudecken, der Wert- und Sinnzusammenhänge zerreißt: Den Zusammenhang von Leben, Sterben und Tod, von Fremdheit und Vertrautheit, von Leib und Seele, von Freiheit und Natur, von Nähe und Distanz, Gesundheit und Krankheit, von gegenseitiger Liebe und Weitergabe menschlichen Lebens, von unbedingter sittlicher Beanspruchung und der Bedingtheit seiner Einlösung, von menschlicher Freiheit und göttlicher Wahrheit und Verheißung.

In unserer Gesellschaft drohen diese Zusammenhänge immer mehr zu zerbrechen. Die Kluft wird größer zwischen den Armen und Reichen, den Arbeitslosen und den Arbeitsplatzbesitzenden, den Obdachlosen und Wohnungssuchenden und den Wohnungsbesitzern, den Lebenden und den Sterbenden, den Gesunden und Starken und den Kranken und Behinderten, den Singles und den Familien, den Alten und den Jungen ...

Die Folge dieser Entwicklung ist die Individualisierung der Not als Kehrseite eines ausschließlich individualistischen Freiheitsverständnisses, das die Freiheit des Menschen von der Wahrheit über ihn abgekoppelt hat. Seine radikale Bedürftigkeit, sein Angewiesensein auf die Hilfe anderer und auf Gott wird ignoriert und verdrängt. Jeder ist in dieser Sicht ausschließlich für sich selbst verantwortlich. In einer solchen Jetzugesellschaft, die keine Vergangenheit und keine Zukunft mehr kennt, die stattdessen hier und heute alles haben will, geht der Blick dafür verloren, daß die Gesellschaft dies immer mehr auf Kosten der Armen und Schwachen sowie derer tut, die noch keine Stimme haben: der zukünftigen Generation. Es ist deshalb tatsächlich eine ernstzunehmende Frage, ob nicht »Selbstgerechtigkeit zur vorherrschenden Moral der Industriegesellschaft (wird), zu einer Moral, die es gestattet, Marginalität und Ausschließung leichter zu tolerieren«.⁹ Angesichts dieses Zusammenbrechens grundlegender Wertzusammenhänge, bei dem die fundamentalen Lebensbedürfnisse anderer Menschen – ihr Recht auf Leben, auf Wohnen, auf Arbeit, auf kulturelles und religiöses Anderssein ... – immer mehr negiert werden, brauchen wir eine transversale Moral. Dies ist für Christen umso mehr geboten, als »das Fundament der Moral die Nachfolge Christi ist«.¹⁰ In der Selbstmitteilung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth zeigt sich nämlich, daß Gott seinen Anspruch vom Grund und Ziel des Menschen kommunikativ, dialogisch, transversal auf Originalität hin vertritt, indem er die Verantwortung der Starken für die Not der Schwachen immer wieder einfordert. Er steht zu allen Versuchen quer, das Personale durch das Funktionale ersetzen zu wollen. Sein Leben und handeln ist vielmehr dadurch geprägt, daß er gerade den Menschen, denen Originalität verweigert wird – den Zöllnern, Sündern, Dirnen, Kranken und Aussätzigen, den Frauen und Kindern – in die Mitte nimmt, Kommunikationswege eröffnet und Querverbindungen

herstellt. Im Namen Gottes verschafft er damit diesen Menschen Anerkennung, heilt sie, vergibt ihnen und ist mit ihnen solidarisch.¹¹ Kurz: Für Jesus von Nazareth steht der einzelne im Vordergrund, nicht die Masse. Deshalb ergreift er auch leidenschaftlich Partei für diejenigen, deren Andersheit gefährdet ist.

Eine transversale Moral, die in der Nachfolge Christi diesen Zusammenhang von Freiheit und Wahrheit einklagt, ist in der gegenwärtigen Zeit mehr denn je gefordert, in der einzelne Menschen und Gruppen zunehmend marginalisiert und ausgeschlossen werden, Originalität verweigert, die fundamentalen Lebensbedürfnisse einzelner, ihr Körper, negiert und Solidarität aufgekündigt wird. Es bedarf einer transversalen Moral, die auf Ganzheit und Originalität bezogen, diese in Übergängen unterscheidend wie verbindend realisiert, deren Einheitspunkt dann nicht die Hinwendung zum Ding ist und damit die Totalisierung des Partiellen¹², sondern der gegenseitige Austausch und die gegenseitige Hilfe.

Eine Gesellschaft, will sie nicht auf Zynismus und Gewalt aufgebaut sein, muß Querverbindungen zu ihren Minderheiten, zu ihren Schwachen und vor allem auch zu ihren Sterbenden und ihren Toten herstellen und vor dem Veröden oder gewaltsamen Abbruch bewahren, sonst hat sie keine mehr zu ihren Lebenden.¹³

ANMERKUNGEN

1 *Veritatis splendor*, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, S. 43.

2 Vgl., ebd. S. 17.

3 Ebd., S. 44.

4 Ebd., S. 19.

5 Vgl. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Düsseldorf 1969, S. 215: »Katholischsein heißt, in Querverbindungen stehen.«

6 Vgl. *Veritatis splendor*, S. 46; die Enzyklika bezieht sich hier auf den hl. Thomas: »fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens«, STh I/II, q. 91, a. 2; De veritate q. 5, a. 5.

7 Vgl. ebd.

8 Ebd., S. 19.

9 W. Lepenies, Weniger kann mehr wert sein, in: *Die Zeit* vom 5. November 1993, Nr. 45, S. 19.

10 *Veritatis splendor*, S. 25.

11 Vgl. DKV, Dialogpapier Gemeindekatechese. München 1992, S. 7.

12 Vgl. *Veritatis splendor*, S. 70.

13 Vgl. W. Duschl, Ohne Spuren entsorgt, in: KNA, KK 43, vom 26. Oktober 1993, S. 2-4, S. 4.

KLAUS MEYER · BONN

»Wahrheit – was ist das?«

Randbemerkungen eines verwunderten Laien zur gängigen Exegese

Einem durchschnittlichen Kirchenchristen, der nach etwas geistlicher Feierabendlektüre ausschaut, kann so mancherlei in die Hände fallen. Zum Beispiel »Meditationen« von Gerhard Lohfink, mit dem Untertitel »Der Tod ist nicht das letzte Wort«. ¹ Und wenn es gerade Pfingstzeit und Himmelfahrt ist, kann er dort lesen:

»Ich denke, es ist nicht notwendig, nun noch im Einzelnen zu zeigen, daß die beiden Himmelfahrtserzählungen des Lukas (Lk 24,50–53, Apg 1,4–12) bis ins Detail mit dem Typ der antiken Entrückungserzählungen übereinstimmen. Es gibt überhaupt keinen Zweifel: Dort, wo im Neuen Testament der Weggang Jesu zu Gott als konkret anschaulicher Vorgang geschildert wird, geschieht das in der Form der Entrückungsgeschichte, einer Erzählform, die in der Antike üblich und geläufig war und die als Erzählmuster einfach zur Verfügung stand, wenn das Lebensende eines großen Menschen geschildert werden sollte.

Vor hundert Jahren verloren Theologen, die auf derartige religionsgeschichtliche Zusammenhänge hinwiesen, noch ihren Lehrstuhl. Für uns heute hat hingegen die Erkenntnis, daß in einer biblischen Erzählung vorgesehene Formen und Erzählmuster ver-

arbeitet wurden, jeden Schrecken verloren. ... Denn damit ist endgültig klar, daß Erzählungen dieser Art keine Dokumentarberichte sind, sondern daß sie in Bildern sprechen, daß sie in Chiffren und Symbolen Wahrheit aussagen, die anders nur schwer ausgesagt werden kann.

Worum es in den beiden Himmelfahrtserzählungen des Lukas letztlich geht, ist nicht die Darstellung historischer Vorgänge in Raum und Zeit, sondern die Darstellung eines Vorgangs, der gerade die Transzendierung von Raum und Zeit bedeutet: Der Weg des Menschen in den letzten Sinn aller Geschichte, der Weg des Menschen zu Gott. ... Insofern gibt es im Neuen Testament keinen wirklichen Unterschied zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Beide Aussagen wollen mit je verschiedenen Vorstellungshorizonten ausdrücken, daß Jesus nicht im Tod geblieben ist, sondern gerade in seinem Tod den letzten Sinn aller Geschichte, nämlich Gott, erreicht hat.«

Diese Überlegungen klingen zunächst einigermassen plausibel. Es geht in der Tat um so geheimnisvolle und unaussprechliche Dinge, wie Sterben, Tod, Auferstehung und Rückkehr des Auferstandenen zum Vater. Darüber kann nicht direkt, sondern nur in

KLAUS MEYER, 1928 in Köln geboren, Studium der Wirtschaftswissenschaften und der Philosophie in Göttingen und Paris, arbeitete zwischen 1955 und 1992 – u. a. als Botschafter in Prag und bei der OECD in Paris – im deutschen auswärtigen Dienst; heute lehrt er an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Leipzig.

Bildern berichtet werden und so etwas kann, wenn überhaupt, auf andere Weise nicht einsichtig gemacht werden. Selbst sogenannte abstrakte Sprache lebt ja unaufhörlich von Bezügen aus sinnlich wahrnehmbaren Vorgängen. Da der Evangelist etwas mitteilen will, verborgene, menschliches Begreifen auf jeden Fall übersteigende Vorgänge, und da er auch nicht abstrakt analysieren, sondern »für jedermann verständlich« schreiben möchte, greift er zu einem Erzählmuster, das seinen Lesern oder Hörern vertraut war, das »zur Verfügung stand, wenn das Lebensende eines großen Menschen geschildert werden sollte«.

Ein leichtes Unbehagen meldet sich allerdings. Wie war es denn wirklich? Jesus war eine Person, die zu einer bestimmten Zeit, an bestimmten Orten gelebt hat. Daran zweifelt, wenigstens vorerst, auch Gerhard Lohfink nicht. Dieser Jesus ist gestorben und begraben worden; es wird behauptet, er sei dann wieder lebendig geworden und dann sei »sein Weggang zu Gott« erfolgt. Sterben und Begrabenwerden sind, das würde auch Gerhard Lohfink einräumen, anschauliche Vorgänge, die man als Fakten wahrnehmen kann. Keine Chiffren oder Symbole sind dazu nötig. Über die Auferstehung sagt Gerhard Lohfink nichts direktes, und er zitiert auch kein »antikes Erzählmuster«. Es bleibt zunächst beim schlichten Glauben, der Tote sei lebendig geworden. Zwar wird die Auferstehung zusammen mit der Himmelfahrt zu einer »Aussage« und zu einem »Bild« in einem »je verschiedenen Vorstellungshorizont«. Aber lassen wir dahingestellt, was das eigentlich für die Auferstehung heißen soll. Die Himmelfahrt jedenfalls, darin ist Gerhard Lohfink kategorisch, ist kein historischer Vorgang. Sie ist ein Symbol, eine Chiffre dafür, daß Jesus »in seinem Tod den letzten Sinn aller Geschichte, nämlich Gott, erreicht hat«.

Wenn ein Toter beerdigt ist, ist er aus dem Wege und nicht mehr vorhanden. Wenn aber ein Toter aufersteht und wieder lebendig wird, ist er wieder auf der Welt.

Und zwar nicht in einem unerreichbaren, nicht weiter festlegbaren Ort, sondern, wenn der Ausdruck meint, was er sagt, dann ist er in »unserer Welt« anzutreffen. Er ist sichtbar, er geht umher, er tut dies und jenes, er spricht, er ißt. Ob einer wirklich von den Toten auferstanden ist, können wir also als einfaches Faktum feststellen (auch wenn uns das »Wie« vollkommen geheimnisvoll bleibt). Die Feststellung von ganz bestimmten Fakten ist überhaupt die Voraussetzung dafür, daß man behaupten kann, jemand sei auferstanden. Um auszudrücken, daß eine Auferstehung von den Toten stattgefunden hat, braucht man keine Chiffren und Symbole als »vorgeprägtes Erzählmuster« zu benutzen.

Jemand, der »wirklich auferstanden« ist, bleibt nun entweder für immer in dieser unserer Welt, als ein direkt antreffbarer Mitmensch, oder er stirbt wieder, oder er verschwindet auf sonstige Weise aus dieser unserer Welt. Lohfink sagt, daß das letztere stattfand und spricht, wie Evangelium und Überlieferung, von der Himmelfahrt Christi. Vor der »Himmelfahrt« war Christus seinen Jüngern und anderen sichtbar, er war ansprechbar und sprach selbst, nach der »Himmelfahrt« nicht mehr. Aber die Himmelfahrt habe sich nicht so abgespielt, wie Lukas sie beschreibe; seine Darstellung des Hergangs sei nicht wörtlich zu nehmen.

Eine erste Feststellung ist wichtig. Lohfink kann nicht gut sagen wollen, daß überhaupt nichts stattgefunden hat. Irgend etwas *muß* stattgefunden haben, sonst wäre kein Erzählmuster nötig, um den Sinn der »Himmelfahrt« verständlich zu machen. Ein Nicht-Ereignis bedarf keiner Interpretation. Die simpelste Form von »Himmelfahrt« würde so aussehen, daß der Auferstandene in einem bestimmten Augenblick auf Nimmerwiedersehen verschwunden war, daß die Jünger das plötzliche oder allmähliche Ausbleiben der Erscheinungen des Auferstandenen feststellten. Wenn dies der Fall war, ist dies das Faktum der Himmelfahrt, so wie es von unserer Welt her feststellbar ist.

Es wäre durchaus möglich, daß »der Weggang Jesu zu Gott« sich so einfach abgespielt hat. Dies direkt zu berichten und den Sinn direkt zu erklären, ist so schwierig nicht. Man sieht eigentlich nicht recht, warum Lukas dann zu so zweideutigen und krummen Umwegen Zuflucht nehmen, die Fakten selbst verschweigen und eine unwahre Geschichte erzählen muß, wenn er den Vorgang überliefert. An vielen anderen Stellen sind viel schwerer zu begreifende Vorgänge direkt berichtet und ihr Sinn hinzugefügt (z.B. Kreuzesopfer, Eucharistie). Warum tut er sich dann bei der Himmelfahrt so schwer? Und kein Gerede über Erzählmuster, antike Vorbilder, Symbole und Chiffren kann die schlichte Tatsache verschleiern, daß man Lukas hier, wenn der Vorgang so einfach war, eine Flunkerei nach vorheriger Unterschlagung der wirklichen Fakten unterstellt – wenn auch natürlich mit besten didaktischen, pädagogischen oder kerygmatischen Absichten. Wenn wir uns nicht mehr auf die Fakten verlassen können, sondern nur noch darauf, daß Herr Lukas bei seinen didaktischen Fabeleien genau das Richtige traf, dann beginnt das Gebäude zum ersten Male leise zu schwanken.

Nun könnte man sagen, daß der Grund, warum Lukas die historischen Vorgänge nicht direkt mitteilt – und, um es zu wiederholen, irgendwelche faktischen Ereignisse muß es ja zwischen Auferstehung und Himmelfahrt gegeben haben – darin bestünde, daß diese Vorgänge zu mysteriös, zu mißverständlich waren. Seien wir genau: Natürlich ist die Himmelfahrt insgesamt ein Mysterium und von keinem Menschengeist voll zu begreifen. Aber es geht hier um die irdischen Fakten, um das, was sich in unserer erfahrbaren Welt bei der Himmelfahrt abspielte. Irgend einen »historischen Vorgang« in »Raum und Zeit« muß es ja gegeben haben, wenn der »Hingang zu Gott«, von dem Gerhard Lohfink spricht, tatsächlich stattgefunden hat. Aber er wäre, das meint Gerhard Lohfink, so phantastisch, so ungewöhnlich, daß Sinn und Bedeutung des Vorgangs darin nicht sichtbar werden.

Welcher Unbefangene z.B. würde glauben, daß ein neuer Mensch aus einem Vorgang wie der Zeugung hervorgeht? Darum wurde die Geschichte vom Storch erfunden. Der Bericht des Lukas von der Himmelfahrt wäre, nach Gerhard Lohfink, so etwas wie eine Storchenerzählung, die eine verlegene Mutter ihren Kindern vorsetzt, die anders das Auftauchen von Geschwistern nicht fassen können.

Die unausgesprochene Voraussetzung im Hintergrund der These von Gerhard Lohfink ist also, daß sich auch bei dem in unserer Erfahrungswelt hineinragenden Stück der Himmelfahrt Unverständliches abgespielt hat, nichts für die menschlichen Sinne oder Gedanken Faßliches.

Das aber bedeutet, daß der Schriftstellerteologe Lukas dort eine verstehbare Geschichte erfindet, wo Gott im Material unserer Erfahrungswelt hierzu nicht imstande war. Wenn der Evangelist die Himmelfahrt durch ein »Erzählmuster« für seine Leser sinnfällig machen konnte, warum konnte dann nicht Christus das tun, was in der Erzählung geschildert wird und durch solches *Tun* sein Hinübergehen für den Menschen verständlich machen? Worte des Schriftstellers vermögen also, was einer Aktion Gottes unmöglich ist? Gott ist also ein schlechter Regisseur und ein schlechter Akteur. Selbst das auf der Bühne sichtbare Stück ist unbegreiflich. Erst der Bericht im Feuilleton der Zeitung erklärt uns, was eigentlich gemeint ist.

Eine solche Position widerspricht aber fast allem, was sich sonst abspielt: Bei der Auferstehung des Lazarus, bei der Segnung der Kinder, bei der Speisung der Fünftausend, bei der Einsetzung der Eucharistie. Oder haben wir auch in diesen Szenen nur Erzählmuster und nicht historische Fakten vor uns? Wenn das so ist, kann ein durchschnittlicher Laie nur eins tun: Die Kirchentür schließen und zwar für immer.

Denn aus einer solchen Position folgt natürlich, daß Gott gar nicht der sein kann, als der er sich in den Schriften ausgibt: Herr der Welt, der Mensch sein Geschöpf, das er

kennt, das er liebt, das er aufsucht, um es aus seiner Finsternis zu ziehen. Wenn es einer Erzählung vom Storch bedarf, um verständlich zu machen, was vorgeht, dann ist das ein Dementi aller Ansprüche, daß der Weltschöpfer selber authentisch handelt. Wenn ein Politiker auftritt und behauptet, er sei der geborene Führer des Volkes, aber auf weite Strecken hin unverständliche Gebärden vollführt, dann kann man mit guten Gründen zweifeln, ob er das ist, was er zu sein vorgibt, auch wenn ein noch so begabter Gehilfe seine Pantomimen für die Presse verständlich aufbereitet.

Diese Folgerung ist fast unausweichlich, mit einer Einschränkung: Sie gilt nicht, wenn der Schriftstellertheologe ermächtigt ist zu übersetzen und wenn er so ausgewählt und angeleitet wurde, daß er zu einem getreuen Übertragen imstande ist.

Gerhard Lohfink glaubt also entweder nicht wirklich daran, daß Gott selbst in Jesus erschienen ist, und implizit veranlaßt er uns mit seiner These über die Himmelfahrt diesen Glauben fallen zu lassen. Oder er hat vergessen, uns zu sagen, daß er noch einen zweiten Teil seines Buches zu schreiben hat. In diesem Teil wird er dann darlegen, daß der Schriftstellertheologe selbst ein Teil der Szenerie ist, die entsteht, wenn Gott als ein Mensch erscheint. Er ist mit in Pflicht genommen, es durchweht ihn derselbe Geist, er schreibt mit an demselben Drehbuch. Leider findet sich in Lohfink's Büchlein kein Wort über einen solchen 2. Teil.

Aber auch ein solcher 2. Teil käme nicht daran vorbei, daß Fakten Fakten sind. Beim Auftreten Gottes ist es, was die historischen Vorgänge in Raum und Zeit angeht, entweder so oder anders zugegangen. Die Fakten können nicht verdreht oder verfälscht werden. Eine solche Meinung würde Gerhard Lohfink auch nicht offen zulassen. Aber auch, daß die historischen Vorgänge in Raum und Zeit zu diffus und verworren sind und erst durch eine fiktive Erzählung sinnvoll interpretiert werden müssen, kann man, wie gesagt, schwerlich akzeptieren. Denn dann wäre Gott ja unfähig, etwas ins

Material unserer erfahrbaren Welt einzuschreiben, was der Schriftstellertheologe in seiner Geschichte so darstellen kann, als ob es ins Material der Welt eingeschrieben wäre. Die Himmelfahrtsgeschichte kann, oder soll wenigstens, nach Lohfink's Meinung, verständlich machen, daß Jesus zu Gott zurückkehrt. Eine Rückkehr, die dem erzählten Vorgang tatsächlich entspräche, könnte das natürlich noch außerordentlich viel besser. Das, was der Schriftsteller erfinden konnte, sollte Gott nicht imstande oder willens gewesen sein, in der Wirklichkeit geschehen zu lassen? Dann kann es sich kaum um Gott handeln.

Etwas anderes könnte allenfalls von Reden und Worten Jesu gelten. Hier ist es nicht unbedingt notwendig, daß das, was als sein Wort überliefert wird, in genau dem Augenblick so gesagt wurde, wie es berichtet wird. Warum sollte er nicht weitere Worte uns und seiner Kirche hinterlassen, die er so nicht an seine Umwelt richten konnte? Zum Beispiel, weil sie sie so nicht verstanden hätten, weil es dazu erst der Kenntnis weiterer Ereignisse, etwa seines Todes oder seiner Auferstehung bedurfte. (»Noch vieles hätte ich Euch zu sagen, aber Ihr könnt es jetzt nicht ertragen« [Joh 16,12–14].)

Ein Schriftstellertheologe könnte da die Lücken ausfüllen. Er könnte in Christi Auftrag, in seinem Geist und für seine Kirche Worte und Reden schreiben, die das ergänzen, was er tatsächlich gesagt hat. Ein Teil der bei Johannes überlieferten Abschiedsreden Jesu könnte so zustande gekommen sein, wenn man es dann schon für unmöglich hält, daß der »historische Jesus« je in dieser Weise gesprochen haben könnte.

Hierüber sagt Gerhard Lohfink aber etwas ganz anderes:

»Im Johannesevangelium spricht nicht einfach der historische Jesus. Die Offenbarungsreden dieses Evangeliums sind Meditationen eines Theologen der frühen Kirche über die Botschaft Jesu und das Geheimnis seiner Person. Aber es sind Gedanken und Meditationen des neben Paulus größten

neutestamentlichen Theologen – getragen vom Glauben an Christus und aus einer tiefen Liebe heraus. Und kann denn das Geheimnis seiner Person anders erkannt werden als in immer tieferem Nachdenken und in immer neuer Versenkung?«²

Wenn aber Christus so nicht geredet hat, was gehen uns die Gedanken und Meditationen eines noch so großen Theologen an? Woher wissen wir dann, daß Jesus nicht ein roher Wanderprediger war, der hochstilisiert wurde – vom Glauben und der tiefen Liebe dieses großen Theologen und in der besten Absicht? Denn der zweite (ungeschriebene) Teil des Buches von Lohfink, der seine Kirche und den Theologen als Theologen seiner Kirche vorstellt, durch den Er selbst zu den Seinen spricht, bleibt uns ja vorenthalten. Sollte der große Theologe besser imstande gewesen sein, Christi Sein und Wesen auszudrücken als Christus selbst? War Christus so unbeholfen? Konnte er sein Wesen, seine Person so wenig selbst artikulieren, daß es erst der Sprache und Meditation eines großen Theologen bedurfte, damit wir wissen, wer er war und was er wollte?

Dann war der Theologe größer, sprachmächtiger als sein Gegenstand. Dann war Jesus kleiner, ohnmächtiger als sein Biograph. Dann war Jesus nicht Christus.

Derselbe Johannes beginnt allerdings sein Evangelium mit einem klaren Dementi solcher Anschauungen:

»Und das Wort ist Fleisch geworden

Und hat unter uns gewohnt

Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen.«

»Fleisch geworden«, nicht: Erzählmuster; »gesehen«, nicht: »in der Antike be-reitliegende Sprachformen benutzt«.

Aber Gerhard Lohfink bringt ein schwerwiegendes Argument, das wir bisher überhaupt noch nicht in Betracht gezogen haben. Er zitiert den lateinischen Historiker Livius, der, in seiner Geschichte Roms, von Romulus, dem Gründer und ersten König der Stadt, eine Geschichte erzählt, die der Himmelfahrtsszene des Lukas in der

Tat erstaunlich ähnlich ist. Romulus wird bei einer Volksversammlung von einer Wolke eingehüllt, ein Unwetter bricht los, und als es sich verzieht, ist er nicht mehr auf der Erde. Das Volk ist zunächst ratlos, dann machen einige den Anfang, und schließlich huldigen ihm alle als dem in den Himmel entrückten Schutzherrn der Stadt.³

Altphilologen mögen im einzelnen ausmachen, ob die Parallelen zu Lukas und zur Apostelgeschichte tatsächlich so eng sind, wie Gerhard Lohfink sagt. Unterstellen wir aber, daß es wirklich so ist und daß Lohfink in diesem Punkt recht hat. Dafür spricht, daß Lukas ein erfahrener Schriftsteller war, der die antike Literatur und ihre Standardwerke, wie das des Livius, sicher genau gekannt hat.

Aber auch das dispensiert uns nicht von der hartnäckigen Frage nach den Fakten der Himmelfahrt Jesu.

Nehmen Sie an, ein Reisebüro erzählt Ihnen mit Bildern und Prospekten von einem schönen Hotel an Sandstränden unter Palmen, von Sonne und blauem Meer mit Brandung. Sie verlassen sich darauf und nehmen die Beschwerlichkeiten der Reise auf sich, kehren vielleicht sogar um von einem anderen Zeitvertreib. Doch nachdem Sie sich auf Prospekte und Verkündigungen eingelassen und Ihre Anzahlung geleistet haben, erklärt Ihnen das Reisebüro, daß die ganze Branche mehr oder weniger dieselben Prospekte benutze, daß die Abbilder und Photos »einem gängigem Muster entsprächen«, welches alle Büros mit kleinen Abwandlungen verwendeten, daß man über den Ferienort, den Sie gebucht haben, zwar faktisch nichts genaueres wisse, daß die Prospekte aber ganz bestimmt – und dafür verbürge sich die Firma mit ihrem guten wissenschaftlich-kritischen Ruf – ein gerafftes, intuitives Sinnbild des Ferienerlebnisses biete, das Sie an Ort und Stelle erwarte!

Angesichts einer solchen Auskunft bestehen nun zwei Möglichkeiten: Entweder gibt es den angepriesenen Ort gar nicht, und dann ist es am besten, die ganze Reklame

me über ihn so schnell wie möglich zu vergessen. Oder es gibt ihn, und dann hat die eine Firma, die ihn ankündigt und Buchungen für ihn annimmt, recht, und die anderen, die ihn auch in ihre Prospekte aufnehmen, haben unrecht. Das letztere, daß die Prospekte der anderen Firmen, daß die Entrückungsgeschichte des Livius eine Fabel ist, wird auch Lohfink gewiß nicht leugnen. Romulus wurde nicht in den Himmel entrückt, sondern er starb und wurde begraben. Livius, verwendet das »Muster« also, was die Beschreibung der Fakten angeht, zu Unrecht.

All unsere Einsicht in mythologische und allegorische Erkenntnisformen und die ihnen zugeordneten Erzählweisen kann uns natürlich diese Schlußfolgerung nicht ersparen.

Ein Faktum, auf dem die Geschichte des Livius aufbaut, war allerdings jedem seiner Zeitgenossen und den folgenden Jahrhunderten außerordentlich handgreiflich gegenwärtig: die Existenz des Römischen Reiches. Livius kann die Dauer dieses Reiches sinnbildlich in der Entrückung seines Gründers in den Himmel und in ein überzeitliches Leben ausdrücken wollen. Der Historiker eines kleinen Eintagsstaates hätte sich allerdings mit solchen Allegorien schon in der Antike sofort lächerlich gemacht.

Lukas konnte sich, als er sein Evangelium abfaßte, auf kein Faktum von vergleichbarem Gewicht wie die Existenz des Römischen Reiches berufen. Seine Geschichte steht für Ereignisse, die überhaupt in dieser Welt nicht in derselben Weise als harte facts vorweisbar sind. Wenn man die Geschichte des weltumspannenden Römischen Reiches schreibt, kann man leicht allegorisch von seinen Anfängen reden. Wenn man das nicht kann, muß man es sich gefallen lassen, daß die Gleichnisse und Allegorien, die man vorbringt, unerbittlich auf die Tatsachen hinterfragt werden. Das ist heute so, das war auch in der Antike so.

Denn ganz so naiv, wie Gerhard Lohfink das glauben macht, war die Antike nun wirklich nicht; sie war sogar ganz außeror-

dentlich zynisch und abgebrüht. Und über das Erzählmuster von der Himmelfahrt des Romulus, von dem Lohfink schlicht sagt, daß es »in der Antike üblich und geläufig war« und »einfach zur Verfügung stand« hat bereits Cicero im 1. Jahrhundert v. Chr. skeptisch den Kopf geschüttelt:

»Und als Romulus 37 Jahre als König herrscht hatte ... hat er soviel erreicht, daß man glaubte, als er bei einer plötzlichen Sonnenfinsternis nicht wieder erschienen war, er sei unter die Zahl der Götter gesetzt worden. ... Die übrigen, die aus Menschen Götter geworden sein sollen, haben unter weniger gebildeten Geschlechtern von Menschen gelebt, so daß die Möglichkeit, etwas zu erdichten, leicht war. Romulus aber hat vor weniger als 600 Jahren gelebt, als die Schriften und Wissenschaften schon altbekannt waren und jener ganz alte Irrtum, aus dem ungebildeten Leben der Menschen entstanden, beseitigt war. Wenn Rom ... im 2. Jahr der 7. Olympiade gegründet wurde, ist das Zeitalter des Romulus in das Jahrhundert gefallen, wo ... den Sagen, außer von alten Dingen, schon weniger Glauben gezollt wurde. ... Die alte Zeit nämlich nahm Sagen an, wenn sie auch bisweilen für ungereimt gehalten wurden. Dieses Zeitalter aber, das schon gebildet war, verspottete alles, was nicht geschehen kann und wies es zurück.«⁴

Augustinus im 4. Jahrhundert n. Chr. sagt noch unverblümt, was die Antike von solchen Geschichten hielt, und er sei nur hierfür, für die Frage, ob die Antike zur Zeit des Lukas solchen Geschichten tatsächlich Glauben schenkte, angeführt, (nicht für die übrigen Dinge, die er sagt):

»An und für sich ist es ja lächerlich, die falsche Göttlichkeit eines Romulus auch nur zu erwähnen, wenn wir von Christus sprechen. Da aber gleichwohl Romulus an die sechshundert Jahre vor Cicero lebte, und sein, wie behauptet wird, bereits wissenschaftlich gebildetes Zeitalter alles Unmögliche von sich wies, hätte wohl der menschliche Verstand sechshundert Jahre später, zur Zeit Ciceros, und gar noch

später unter Augustus und Tiberius, jedenfalls zu noch aufgeklärteren Zeiten, um so weniger die Auferstehung Christi und seine Himmelfahrt im Fleisch als eine Unmöglichkeit hingenommen. Er hätte ihr mit Hohn und Spott Ohren und Herzen verschlossen, wenn nicht die göttliche Wahrheit selbst, wenn nicht die wahre Göttlichkeit und die bestätigenden Wunderzeichen erwiesen hätten, daß das alles möglich sei und sich *tatsächlich* so zugetragen habe.«⁵

Selbst wenn also das Erzählmuster der Himmelfahrt »in der Antike üblich und geläufig war« und »einfach zur Verfügung stand«, wie der Exeget schlicht und unproblematisch und mit dem ganzen Stolz des unaufgeklärten, ahistorischen Europäers des 20. Jahrhunderts annimmt, so hätte Lukas keinerlei Anlaß gehabt, es zu verwenden. Denn die Glaubwürdigkeit seiner Geschichte wurde dadurch nicht etwa erhöht, sie wurde, auch für seine Zeitgenossen, gleich Null. Er hätte damit, wie Augustinus sehr richtig sagt, nichts als Hohn und Spott geerntet.

Der Grund, den Lohfink angibt, warum Lukas von Livius abgeschrieben haben soll, nämlich, um unbeschreibbare Vorgänge glaubwürdig mitzuteilen, ist also keineswegs stichhaltig. Er ist vielmehr ganz und gar falsch.

Aber vielleicht hat Lukas gar nicht abgeschrieben und die Entsprechung zwischen seinem Bericht und der Liviusstelle ist auf ganz andere, auf umgekehrte Weise zu erklären?

Nehmen wir an, es gäbe tatsächlich einen Ferienort, wie von Ihrem Reisebüro beschrieben, und nehmen wir an, Ihr Reisebüro sei der alleinige Konzessionär dieses Ortes. Dann hat Ihr Reisebüro die Wahrheit gesagt und nicht zuviel versprochen, auch wenn andere Agenturen einen Abklatsch der Photos dieses Ortes für ihre Werbung benutzen. Solange Sie sich auf Ihr Reisebüro verlassen können, kann es Ihnen ziemlich gleichgültig sein, ob die ganze Branche seit 50 oder 100 Jahren mit diesem Ort eine falsche Reklame betreibt.

Warum sollen nicht die »zeitgenössischen Vorstellungen« von einem »überzeitlichen Faktum« abstammen? Die Himmelfahrt fand ein einziges Mal statt und zwar so, wie Lukas sie beschreibt. Gottes Erscheinen in der Welt ist das zentrale Ereignis für die Welt und Menschheit, es färbt auf Zeiten, Räume und Ereignisse ab. Mit dem Leben des Gotteseinsenden wird der Welt ein Urfaktum eingestiftet, seine einzelnen Lebensstationen falten es auseinander. Dieses Urfaktum und seine Ausstrahlungen können in der Menschheit, auch bevor es in ihrer Geschichte aktuell wird, nicht vollständig abwesend sein. Es wirft in verschiedenartiger Weise seine Schatten voraus, stellt Formeln für menschliche Bräuche und Mißbräuche, für Tun und Handeln, für Fabeln und Erzählen bereit.⁶

Es wurde in vielerlei Weise vorausgeahnt und vorausgefühlt, es erscheint z.B. in Erzählmustern wie denen von der Himmelfahrt des Romulus, das gutgläubig oder als politische Ideologie weitergegeben wird.

Wie geläufig ist uns das im Verhältnis von Altem und Neuem Testament, mit seinen Hinweisen auf das Erscheinen des Gotteseinsenden, sein Leben, Leiden und Sterben, auf seine die Welt umspannende und die Zeiten überdauernde Kirche! Wenn der Gotteseinsende Christus die Achse von Welt und Menschheit ist, warum sollten dann nur die »Erzählmuster« des Alten Bundes durch ihn wahr werden und nicht auch andere menschheitliche »Erzählformen«? Und wäre es sehr erstaunlich, wenn zwischen dem Gründer Roms und dem Gründer der Kirche, die die Römische Kirche heißt, für einen Augenblick eine Übereinstimmung anklingt? Schließlich war das Römische Reich eine entscheidende historische Voraussetzung für die Ausbreitung Seiner Kirche, und für immer hat in ihr der Bischof von Rom eine Sonderstellung gegenüber allen anderen Bischöfen des Erdkreises.

Dies mag manchem viel zu weit hergeholt erscheinen. Akzeptieren wir deshalb einmal die simplifizierende Behauptung, daß »Himmelfahrt« in der von Livius be-

schriebenen Form eine »zeitgemäße Vorstellung« war, wie tausende von anderen Bildern und Vergleichen auch, eine Schöpfung menschlicher Interessen oder menschlicher Phantasie, Blasen, die seine Einbildungskraft wirft.

Warum aber sollte sich Christus dann nicht in diesen »zeitgemäßen Vorstellungen« ausgedrückt haben, wenn sie es denn wirklich waren und den Leuten eingingen, um sich verständlich zu machen?

Wenn Christus der Gottmensch war, konnte er, um sich verständlich auszudrücken, seine Heimkehr zum Vater in einer Form vollziehen, die, was Raum und Zeit angeht, der »zeitgemäßen Vorstellung« entsprach. Wenn er wirklich der Herr über Raum und Zeit ist, ist dies die geringste Schwierigkeit. Schließlich benutzte er zum Einzug in Jerusalem ja auch zeitgemäß einen jungen Esel und nicht einen ägyptischen Streitwagen oder einen Landrover, ging er als Wanderrabbi umher und predigte nicht im Fernsehen oder über eine science-fiction-Apparatur, erweckte er Lazarus vom Tode, um das von Ihm ausgehende Leben sinnfällig zu machen.

Wenn nichts am Leben Christi, was »zeitgemäßen Vorstellungen« und Lebensformen oder »Erzählmustern« und Bildern aus dem Alten Testament entspricht, historische Vorgänge in Raum und Zeit sein können, dann wissen wir über das, was Christus war, überhaupt nichts mehr. Die wechselnden und meist schlecht begründeten Meinungen von Bibelkritikern über die jeweiligen Restbestände an historischer Wahrheit kann man dann getrost auf sich beruhen lassen.

Nun sind all diese Argumente, die gegen Gerhard Lohfink vorzubringen sind, natürlich auch nicht der Schatten eines Beweises dafür, daß der christliche Glaube wahr ist und daß Jesus Christus der Gottmensch und damit das Zentrum von Welt und Menschheit ist. Diese Argumente sind sehr viel anspruchloser, sie wollen lediglich zeigen, daß die Parallelität zwischen der Liviusstelle und dem Himmelfahrtsbericht des Lukas durchaus mit dem überlieferten

Glauben an die historische Richtigkeit vereinbar ist. Aus ihr folgt keineswegs, wie Lohfink behauptet, daß Lukas keine historischen Fakten berichtet. Lohfink meint, daß vor hundert Jahren Theologen, die auf derartige Zusammenhänge hinwiesen, noch ihren Lehrstuhl verloren hätten. Aber nicht die Entdeckung dieser Zusammenhänge bringt einen theologischen Lehrstuhl zum Wackeln. Sie waren bereits Augustus vor 1500 Jahren bekannt. Sondern was einen Theologieprofessor veranlassen sollte, ihn freiwillig aufzugeben und sich nicht mehr als Christ zu bezeichnen, sind die vorschnellen Folgerungen, die aus dieser seit mindestens 1500 Jahren bekannten Parallelität gezogen werden.

Dieses Urteil mag übertrieben und radikal erscheinen. Schließlich handelt es sich nur um eine einzige Stelle, der Lohfink, wenigstens in dieser kleinen Schrift, die historische Wahrheit abspricht. Macht es wirklich so viel aus, ob diese Stelle formkritisch relativiert wird? Ist das nicht entschieden zuviel des fundamentalistischen Eifers?

In dem von Lohfink behandelten Himmelfahrtsbericht der Apostelgeschichte ist nicht allein von der Himmelfahrt, von der Heimkehr zum Vater, die Rede, sondern auch vom Wiederkommen des Menschensohnes: »Ihr Männer von Galiläa, was steht Ihr da und schaut gen Himmel? Dieser selbe Jesus, der von Euch weg in den Himmel entrückt wurde, wird in derselben Weise wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel auffahren sehen« (Apg 1,11). Beschlagene Leute als der Autor werden darüber Auskunft geben können, ob auch das Wiederkommen und damit, nach 2000 Jahre altem christlichem Glauben, das Ende der Welt ein der Antike geläufiges Erzählmuster ist. Wahrscheinlich ist das der Fall. Wenn man wie Lohfink argumentiert, bedeutet das, daß dann nicht nur Christi Himmelfahrt, sondern auch die Rückkehr des Herrn kein historisches Faktum mehr ist. Man muß auch dieses dann sinnbildlich deuten, als eine Begegnung vielleicht, die den Menschen nach seinem Tode erwartet,

als eine nur didaktisch gemeinte Projektion, hilfreich, um die Jünger des Herrn in seiner Nachfolge zu halten. Mit der Historizität der Himmelfahrt steht und fällt also die Wirklichkeit der Wiederkehr; denn, wie es ausdrücklich heißt, er wird »in derselben Weise« wiederkommen, wie er aufgefahren ist. Ist er nicht wirklich aufgefahren, wird er nicht in Wirklichkeit wiederkommen.

Das Wiederkommen ist aber nicht nur im Himmelfahrtsbericht der Apostelgeschichte ausgesagt. Es steht auch im Passionsbericht zweier Evangelisten, und zwar als ein Jesuswort (Mt 26,64, Mk 13,26). Wenn Gerhard Lohfink recht hat und Himmelfahrt und Wiederkehr bloß sinnbildlich zu verstehen sind, muß er auch diese Antwort des Herrn an den Hohepriester als Erzählmuster verstehen, diesmal wohl nicht als antikes, sondern als alttestamentarisches. Denn diese Antwort des Herrn auf die Frage, die die höchste religiöse Autorität seines Volkes an ihn richtet (und die die Kreuzigung auslöst), kommt aus dem Alten Bund, aus den Psalmen und dem Buch Baruch.

Auch dieses Wort des Herrn selbst, in einem todernsten, feierlichen Augenblick gesprochen und von zwei Evangelisten überliefert, kann dann nichts Wirkliches meinen. Es will symbolisch genommen werden. Wie wir es zu verstehen haben und wofür es steht, das erfahren wir dann nicht mehr aus dem Munde des Herrn, sondern aus den jeweiligen neuesten Büchern und Aufsätzen der jeweils in Mode stehenden Theologieprofessoren!

Gerhard Lohfink ist ein eminenter Vertreter der formkritischen Methode der Bibelwissenschaft, und er popularisiert sie mit großem Geschick. Sie ist für ihn, wie seit langem für viele Exegeten, der Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift. »Nun verstehe ich die Bibel richtig!«, wie ein früheres Buch von Gerhard Lohfink sich programmatisch betitelt. Niemand wird bestreiten wollen, daß sie in ihren Grenzen echte Einsichten und Erklärungen bieten kann. Wo diese Grenzen im einzelnen liegen, können nur die Gelehrten selber be-

stimmen; dazu bedarf es mehr und anderen Sachverständes, als ihn ein normaler Christ und Kirchgänger zur Verfügung hat. Aber die Grenze ist überschritten, wenn, wie in unserem Beispiel, mit kleinen aber entscheidenden Bewegungen zentrale Teile des Erlösungsgeschehens aus dem Bereich des Wirklichen in den des Sprachlichen verschoben werden. Über das, was hinter dem Sprachlichen steht, weiß dann niemand etwas Sicheres mehr. Beim nächsten Schritt wird dann die Frage nach dem historisch Wirklichen für irrelevant erklärt und wissenschaftlich nicht mehr zugelassen. Es gibt einfachere und ehrlichere Wege, um zum Unglauben zu gelangen! Denn im Medium von Erzählungen, Berichten und Sprachformen ist menschlicher Genialität fast nichts unmöglich. In diesem Material ist der Mensch fast schrankenlos Herr und Schöpfer. Nicht aber im Bereich der Fakten. In diesem Material ist er, trotz allem, nur sehr beschränkt ein Herr und Meister. Er kann keinen Toten lebendig machen, er kann nicht einen Toten, der lebendig geworden ist, mit Gott wieder vereinigen, er kann ihn nicht wieder erscheinen lassen. Der Glaube gründet sich entweder auf historische Tatsachen oder auf gar nichts, sicher aber nicht auf Erzählmuster, seien sie noch so verdichtet und sinnerfüllt.

In das Material der Welt hat Gott eine Mitteilung über sich selbst eingeschrieben. Diese, der Gottmensch, ist die Quelle aller Theologie, aller Gotteserkenntnis. (Daß die Inkarnation nicht nur Mitteilung, sondern auch und sogar zuallererst eine Veränderung von Welt und Menschheit bis in die Grundfesten ist, ist ein neues Thema.)

Gott drückt sich in seiner Schöpfung aus, und da es – trotz der schweren kollektiven Strukturschäden, die der Mensch in seinem Ursprung sich und der Welt zugefügt hat – noch immer Seine Schöpfung ist, kann er sich in ihr vollständig und unmißverständlich ausdrücken. Niemand kann demnach mehr sagen, man wisse nicht, wer Gott ist. Wo der Gottmensch erscheint, ordnet sich die Welt, ob sie es will oder nicht, zu einer Aussage Gottes und zu einer

Aussage über das, was sie selbst im Verhältnis zu Gott ist. Das ist in den Evangelien wiedergegeben. Es wird klar, wie Gott ist, wer die einzelnen Figuren und Gestalten sind und wo sie stehen.

Den grundlegenden Unterschied zwischen Erzählungen mitsamt ihren Sprachmustern und den biblischen Texten hat ganz beiläufig einer der größten deutschen Philologen und Romanisten des 20. Jahrhunderts so gekennzeichnet: »(Der biblische Erzählungstext) will uns ja nicht nur für einige Stunden unsere eigene Wirklichkeit vergessen lassen wie Homer, sondern er will sie sich unterwerfen, wir sollen unser eigenes Leben in seine Welt einfügen, uns als Glieder seines weltgeschichtlichen Aufbaus fühlen.«⁷

Jedes Einzelleben fügt sich ein in diese biblische Szenerie, jeder findet in ihr seinen Platz. Jeder wählt den Ort, an den er gehört. Der eine ist der reiche Jüngling, der andere der, der alles verläßt und folgt. Wie oft wird manchem Unschuldigen und Unbeteiligten, »der gerade vom Felde kommt«, wie Simon von Cyrene, von irgendwelchen Gewalthabern ein »Kreuz aufgeladen, damit er es hinter Jesus hertrage« (Lk 23,26). Der eine steht als Wächter am Kreuz, der andere »steht von ferne und schaut zu«. Die ganze Menschheit ist Barrabas, der Aufrührer, der freigelassen werden kann, weil ein anderer

an seiner Stelle zum Tode verurteilt wird. Jeder ist in seiner Sterbestunde entweder der reuige oder der verstockte Schächer. Immer wieder kehren [die Kirche und ihre] Amtsträger, wie Petrus, dem Herrn den Rücken und treten ans Feuer, »mitten zwischen die anderen«, um sich zu wärmen, »weil es Nacht ist und kalt« (Joh 18,18.25).

Theologisches Schrifttum, das einen biblischen Text behandelt, sollte direkt oder indirekt dazu beitragen, die biblische Szenerie zu dechiffrieren, unser Leben in sie einzufügen. Wenn es authentisch ist, nimmt es aus ihr sein Maß und führt zu ihr zurück. Dispensiert es sich davon, verliert es den Grund unter den Füßen: »Die biblischen Geschichten werden zu alten Sagen und die von ihnen losgelöste Lehre wird zu einem körperlosen Gebilde, das entweder gar nicht mehr ins Sinnlich-Lebendige dringt oder aber ins Persönlichschwärmerische sich verflüchtigt.«⁸

Auf »alte Sagen« kann man keine 60 oder 70 Jahre Leben gründen und mit »Erzählmustern« keine Liebe und Gerechtigkeit üben. Gerhard Lohfinks Meditationen führen nicht in die biblische Szenerie hinein; sie führen, zudem mit anzweifelbaren Argumenten, aus ihr hinaus in ein Niemandsland – nahe bei Pilatus und seiner skeptisch-indifferenten Frage: »Wahrheit – was ist schon Wahrheit?«

ANMERKUNGEN

1 G. Lohfink, *Der Tod ist nicht das letzte Wort. Meditationen*. Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 22–24. – Meine »Randbemerkungen« wollen in keiner Weise eine Polemik gegen die Person des hochangesehenen Wissenschaftlers G. Lohfink sein, sondern vielmehr eine eher grundsätzliche Anfrage an große Teile der gegenwärtigen Exegese. Die Schriften von G. Lohfink werden dabei lediglich als ein Beispiel herangezogen.

2 G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel*. Stuttgart 1973, S. 134.

3 G. Lohfink, *Der Tod*, a.a.O., S. 21.

4 Cicero, *De re publica* 2, Buch 10.

5 Augustinus, *Der Gottesstaat*, Buch 22, § 7 (Hervorhebung vom Autor).

6 »Längst im Bild wars vorbereitet ...« »In figuris praesignatur« (Fronleichnamsssequenz).

7 E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern 1977.

8 Ebd., S. 18.

THEODOR WEISENBORN · LANDSCHEID

Sprecher der Sprachlosen

Zur sozialen Aufgabe einer Literatur, die sich als gesellschaftliche Einrichtung versteht

Krieg, Liebe, Glück, Elend, Tod – daraus besteht die Welt, in der ich lebe, dies erblicke ich, wenn ich mich umsehe, und all dies ist vorhanden, lange bevor ich darüber nachdenke und darüber schreibe, ich habe es nicht erschaffen, ich finde es vor – ich kann nichts erfinden, das nicht ist.

Die Wirklichkeit, die mich umgibt, bestimmt die Inhalte meines Denkens, und was da – zunächst vorsprachlich, chaotisch und namenlos – aus dieser Wirklichkeit sich herandrängt, ich kann nur versuchen, es zu nennen und zu ordnen, damit es seinen Schrecken verliere, durchsichtig und – zunächst im Geiste – verfügbar werde. Im Sprechen wird mir die Wirklichkeit zur Welt, im Sprechen erschließt sich mir das Ungeheure und wird mir vertraut, sprechend erfahre ich, was um mich ist und wer ich bin – im Dialog mit der Wirklichkeit klären, berichten und vervollständigen sich meine Vorstellungen von ihr, und nur im Bereich erfahrener Realität ist meine Rede glaubhaft, trifft mein Wort das Gemeinte.

Aber ich bin nicht Robinson. Ich lebe in einer Gemeinschaft unter Menschen, und also ist Wirklichkeit für mich nicht ein Gegenstand privater Entdeckerfreude, un-

verbindlichen ästhetischen Vergnügens oder gar interesselosen Wohlgefallens, sondern eben die gesellschaftliche Realität, in der ich lebe, mit allen ihren bedrückenden und provozierenden Erscheinungen, ein Gegenstand, der fortwährend kritischer Untersuchung bedarf, der mich herausfordert, ihn zu werten und zu verändern, denn Erkennen und Darstellen bedeuten nicht Gutheißen.

Greifen wir einen konkreten Bereich aus dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit heraus: die Welt der psychisch Kranken.

»Wie kommt es«, so hat man mich gefragt, »daß Sie gerade diesen Bereich zu einem Hauptthema Ihrer literarischen Arbeit gemacht haben? Warum schreiben Sie über Außenseiter?«

Vorab: Ich habe den Außenseiter, auch ihn, nicht erfunden, weder das Wort noch die Sache – beides finde ich vor, es ist mir Vorwurf im doppelten Sinn des Wortes, und diesen Vorwurf greife ich auf.

Zum Wort, zur Sache, die es bezeichnet, und zur Gesinnung dessen, der es unkritisch benutzt:

Das Wort »Außenseiter« enthält eine Degradierung des mit ihm Gemeinten, eine negative Wertung, denn es ist bezogen auf

THEODOR WEISENBORN, 1933 in Düsseldorf geboren, studierte Philosophie, Germanistik, Romanistik und medizinische Psychologie in Köln, Bonn, Würzburg und Lausanne; heute arbeitet er für Zeitungen und Zeitschriften im In- und Ausland. Für seine literarischen Arbeiten wurde er mehrfach ausgezeichnet; er ist Mitglied des PEN-Clubs.

eine als positiv, als gültig und verbindlich hingestellte und weithin verinnerlichte gesellschaftliche Norm, nämlich den Tüchtigen und Begünstigten, den Favoriten des gesellschaftlichen Rennsports, den Insider, den, der »in« ist, das heißt den von der Gesellschaft anerkannten und von ihr integrierten Menschen, den die kommerzielle Werbung mit Eigenschaften wie »erfolgreich«, »jung«, »gesund«, »sportlich« und ähnlichen Attributen ausgestattet hat. Diesem gehört die Welt, er schmiedet sein Glück, und frohen Herzens tritt er über die am Boden Liegenden hinweg und wendet sich den erfreulichen Seiten des Daseins zu, so unbeschwert und so zynisch, wie der Privilegierte nur sein kann.

Tatsächlich: Die Außenseiter ist eine Kategorie der Verdrängung und der Gebrauch dieses Wortes eine – wenn auch oft unbewußte – verbale Geste der Abwehr, die unserm Verhalten gegenüber dem psychisch Kranken genau entspricht. Das Wort verrät die versteckte Inhumanität, mit der diese unsere sich so sozial dünkende Gesellschaft große Gruppen ihrer Mitglieder, sobald sie in irgendeiner Weise von der Norm abweichen, als minderwertig stempelt, verstößt und vergißt – eine Gesinnung, die unser aller Verhalten mehr bestimmt, als wir wahrhaben wollen und als uns lieb ist.

Ich schlage daher vor, die Vokabel »Außenseiter« in das Wörterbuch des Unmenschen aufzunehmen.

Ärzte, Psychologen, Sozialarbeiter, auch fortschrittliche Theologen, haben den Teufelskreis erkannt, in dem unsere gesellschaftlichen Einrichtungen die Übel, die zu beseitigen sie beauftragt sind, fortlaufend in sich selbst erzeugen. Krassestes Beispiel hierfür: der Strafvollzug. Man weiß das, und dabei bleibt es. Aber nein! Man hat – fast hätte ich's vergessen – enorme Fortschritte gemacht: in den geschlossenen Abteilungen der Universitäts-Nervenkliniken und in den Psychiatrischen Landeskrankenhäusern hat man die unschönen und für jedermann sichtbaren Gitterstäbe vor den Fenstern durch unzerbrechliche Glasschei-

ben, durch Panzerglas, ersetzt. Wer hätte derlei vor 500 Jahren auch nur zu denken gewagt! Und in manchen Kliniken wird noch immer wacker elektrisch geschockt, und zwar nicht aus medizinischen Gründen, sondern (Zitat eines Arztes) »damit im fortlaufenden Turnus von höchstens vier Wochen die Betten frei werden« (Ende des Zitats). Auch psychogene Lähmungen, also seelisch bedingte Leiden, werden mancherorts mit Stromstößen traktiert. Fortschritt! Was tut's, daß der Patient zwar gebessert, aber nicht geheilt entlassen und nach einigen Monaten – ganz im Sinne der zutreffend so genannten »Drehtürpsychiatrie« – erneut eingewiesen wird! Hauptsache, die Betten werden frei. Dafür freilich genügt es, die Anzeichen der Krankheit zu verwischen – die Krankheit selbst und ihre Ursache, das Lebensproblem, dürfen weiterbestehen. Fortschritt, wohin man blickt! – Psychotherapie? Bleibt noch immer weithin Privileg der Privatpatienten. – Psychosomatische Medizin? Mitscherlich? »Ich denke, Sie wollen hier Examen machen!« Mitscherlich ist für manche Dozenten und Prüfer nicht zitabel. Dieser »Nestbeschmutzer« hat eine Dokumentation mit dem Titel »Medizin ohne Menschlichkeit« über die verbrecherischen Experimente deutscher Ärzte an Häftlingen in Hitlers Konzentrationslagern zusammengestellt und sich dadurch die Feindschaft der Ärzte-Innung zugezogen. – Beschäftigungstherapie? Im Landeskrankenhaus N. schrauben die Patienten Kugelschreiber zusammen und kleben Tüten. Nach einem halben, spätestens einem Jahr verfallen sie der Lethargie. Dann sind sie auch nicht mehr renitent. Auf der Station – dank der chemischen Zwangsjacke: den in Überdosierung verabreichten Sedativa – herrschen Ruhe und Ordnung. Die Behandlung war erfolgreich. Dreißig von hundert Patienten in N. haben keinen eigenen Waschlappen. Die Verantwortlichen (selber im Besitz eigener Waschlappen) haben über diese Information gelacht wie über einen Witz. »So etwas gibt es einfach nicht!« meinten sie treuherzig, und dabei blieb es.

Die Mattscheibe als Bewußtseinsschranke – wir sollten sie als Emblem an unsere Nationalfahne heften.

Unsere Gesellschaft betrachtet den Außenseiter als ihren Feind. Begreiflich. Denn er ist das lebendige Denkmal ihres Versagens. Das Übel beseitigen? Die Schuld wiedergutmachen? Nein, die Gesellschaft ist vollauf damit beschäftigt, ihr Image zu pflegen. Sie verbannt die Straffälligen hinter Gitter, die ausländischen Arbeiter ins Getto, die Obdachlosen ins Asyl und die psychisch Kranken hinter Panzerglas – weit draußen an die Peripherie der Städte, ins landschaftlich idyllische Abseits, ins Aus. Requiescant! Der städtische Rasen bleibt sauber.

Dies der sozialpathologische Befund. Als Therapie – eine mögliche Form von Therapie unter ändern – schlage ich vor, daß die Literaten ihren Platz am Schreibtisch verlassen, um in die Institutionen zu gehen und konkrete Kenntnis von den Vorgängen in dieser Gesellschaft zu erlangen, daß sie gerade die hinter Mattglas und Panzerglas und Gitterstäbe verdrängten un-schönen, bedrückenden und beschämenden Inhalte in das öffentliche und private Bewußtsein zurückholen, um auf diese Weise eine Grundvoraussetzung für die kollektive praktische Bewältigung dieser Inhalte zu schaffen. Dies eben, das Bewußtmachen des Verdrängten, halte ich für die soziale Aufgabe einer Literatur, die sich als gesellschaftliche Einrichtung versteht und bejaht: Aufklärung (oder modischer: Information) und damit permanente Therapie des chronisch an Verdrängungen leidenden öffentlichen und privaten Bewußtseins.

Wer von uns genügt der Norm? Wer von uns ist so jung, so erfolgreich, so gesund, so schön und so unbeschwert, wie die kommerzielle Werbung es uns vorgaukelt? Wer von uns ist frei oder wird zeit seines Lebens frei bleiben von Krankheit und Not, von körperlichen oder seelischen Leiden? – Die Chance, daß er früher oder später zum Außenseiter dieser Gesellschaft wird, ist jedem gegeben. Hätten wir, angesichts diese

Chancengleichheit, nicht allen Grund, uns mit dem Außenseiter zu solidarisieren, mit ihm, der eine Möglichkeit verkörpert, die in uns allen angelegt ist, und der unsere menschliche Kondition weit deutlicher veranschaulicht als jeder unauffällige sogenannte Normale? – Soll ich nicht über Außenseiter schreiben?

Aber wenn überhaupt, warum dann gerade Erzählungen und Hörspiele? Warum nicht Sachtexte, reine Informationstexte? Warum arbeite ich nicht wissenschaftlich? Oder – auch diese Frage liegt nahe – warum schreiben die Journalisten, die Ärzte, die Psychologen keine Hörspiele?

Die Antwort steckt in der Sache, die komplexer Natur ist, die eine rational zugängliche und beschreibbare und daneben eine nur erahnbare und allenfalls ein-fühlbare Komponente hat: eben jenen Bereich des Emotionalen, des nur subjektiv Erfahrbaren, des Vorsprachlichen, der sich der begrifflichen Analyse entzieht und sich nur im Bild, in der Metapher, auf dem Wege der Assoziation und das heißt mittels poetischer Rede vergegenwärtigen läßt. Die Zuständigkeit der Poesie beginnt da, wo die übrigen Weisen sprachlicher Mitteilung, die alltägliche Rede und die wissenschaftliche Fachsprache, an ihre vom Gegenstand her gesetzte Grenze gelangen. Methoden – auch sprachliche Ausdrucksweisen – sind in genau dem Maße tauglich, als sie ihrem Gegenstand angemessen sind, sie lassen sich nicht wahllos von einem Wirklichkeitsbereich auf den andern übertragen.

Dieser Sachverhalt weist auf alles andere als eine Rivalität zwischen Kunst und Wissenschaft und zeigt eher, wie sehr diese beiden Methoden der Welterfahrung mit wechselseitigem Gewinn aufeinander beziehbar sind. Hierzu ein Beispiel: Vor einiger Zeit habe ich auf Einladung des sozialpolitischen Arbeitskreises für Sozialpsychiatrie in der Tübinger Universitäts-Nervenklinik einige meiner Krankheitsbeschreibungen vorgetragen und mit Patienten, Pflegern und Medizinerinnen über die Texte diskutiert. Dabei zeigte sich, daß die poetische Dar-

stellung krankhafter seelischer Vorgänge dem Hörer Identifikationserlebnisse ermöglicht und dazu beitragen kann, ihm seine eigene gesellschaftlich bedingte oder gesellschaftlich mitbestimmte Situation durchsichtig zu machen und ihm Entstehung und Verlauf seiner Krankheit zu deuten. So gesehen, ist tatsächlich jede Lektüre, aber auch jede andere Form der Kommunikation, das Gespräch mit Freunden und Bekannten, dem Ehepartner oder meinetwegen dem Seelsorger, therapeutischer Art und getragen von dem Interesse, das in den zumeist unausgesprochenen Fragen eines der beiden oder beider Gesprächspartner liegt: Wer sagt mir, was ich über mich wissen will? Wer zeigt, wer er klärt mir die Welt? Wer hilft mir? – eine schlichte Einsicht, ein schlichter Vorgang, mag man sagen, aber ein menschliches Urbedürfnis, eine Grunderwartung, die wir spontan teilen, fern ab von aller Ideologie.

Aus solcher Erfahrung ergibt sich: die Poeten werden in dieser Gesellschaft ebenso wenig arbeitslos wie in irgendeiner anderen. Im Gegenteil: je mehr sie sich der gesellschaftlichen Realität öffnen, umso mehr Wirkungsmöglichkeiten werden sie entdecken, je mehr der von den Wissenschaften erarbeiteten Realien sie in ihr Bewußtsein aufnehmen, um so verbindlicher und gesellschaftlich aufschlußreicher werden ihre literarischen Äußerungen sein. Poetische Gestalt und wissenschaftliche Sachbeschreibung – ebenso wie intuitive Einfühlung und rationales Denken – können einander ergänzen und stützen als zwar verschiedene, aber auf ein gemeinsames Ziel gerichtete Weisen der Realitätserfahrung, indem beide Methoden, jede mit ihren spezifischen Mitteln, von verschiedenen Seiten dasselbe Objekt angehen. Die empirische Forschung, die Statistik liefert das Zahlenmaterial, die rational zugänglichen, meßbaren Fakten, während die poetisch gestalthafte Rede den Bereich des Arationalen erschließt und zugleich die sich aus ihm aufdrängenden Emotionen in den Dienst rationaler Bewußtwerdung stellt (ähnlich wie Bert

Brecht dies in seiner Dramaturgie des epischen Theaters gefordert hat). Die Wissenschaft liefert den Begriff, die Kunst die Anschauung – so wird der Gegenstand plastisch gemäß der Einsicht Kants: »Begriff ohne Anschauung ist leer – Anschauung ohne Begriff ist blind.«

Nach soviel Grundsatztheorie ein Wort zur schriftstellerischen Praxis und zur Entstehungsgeschichte meiner Texte, soweit sie die Schicksale psychisch Kranker zum Gegenstand haben:

Der erste Anstoß zu diesen Texten ging aus von der unmittelbaren Begegnung mit Patienten auf offener Straße, im Bus, in dem Haus, in dem ich wohnte, auf dem Hauptpostamt in Bonn, in einem Kuhdorf im Elsaß, wo ich Urlaub machte. – Wirklichkeit. Bedrückende und provozierende Wirklichkeit, die Sprache werden wollte und die mir zugleich die Sprache verschlug. Was ich während meines Studiums der Philologie gelernt hatte, war unbrauchbar. Arthur Schnitzlers Novelle »Fräulein Else«, die ich damals las, und wenig später James Joyce halfen weiter und ermöglichten mir die praktische Erarbeitung des inneren Monologs als eines für die Darstellung bewußter und unbewußter seelischer Vorgänge geeigneten Ausdrucksmittels. Aber das genügte nicht. Denn die sprachlichen Äußerungen psychisch Kranker, der manisch-depressiven und der schizophrenen Patienten vor allem, sind durch die Krankheit in spezifischer Weise verändert. Diese Eigentümlichkeiten, will man sie angemessen darstellen, muß man kennen. Kenntnisse aber wollen erarbeitet sein und sind weder durch Be-kenntnisse noch durch irgendwelche vagen Anmutungserlebnisse zu ersetzen. Also setzte ich mich wieder auf die Schulbank und studierte medizinische Psychologie und Psychiatrie. Den größten Nutzen – im Blick auf meine literarische Arbeit – zog ich dabei aus den Forschungsergebnissen Hans Prinzhorns, Leo Navratils und Theodor Spoerri und ihren Werken »Bildnerei der Geisteskranken«, »Schizophrenie und Sprache« und »Sprachphänomene und Psycho-

se«. Ich bin diesen und anderen Autoren zu Dank verpflichtet, aber auch den Ärzten, Psychologen und Soziologen unter meinen Bekannten, mit denen ich meine Texte unter allen nur erdenklichen fachlichen Gesichtspunkten durchzusprechen pflege und die seit Jahren meine besten Lektoren sind. Auf die Idee, meine Texte mit Schriftstellerkollegen, Redakteuren oder Verlagslektoren zu diskutieren, würde ich nicht im Traum verfallen, denn – so seltsam das klingen mag – an formal-ästhetischen Fragen bin ich nicht sonderlich interessiert. Die Sache ist's, die die Form mit innerer Notwendigkeit hervortreiben muß. Formfehler und Stilbrüche weisen auf ein gestörtes Verhältnis des Autors zur Wirklichkeit. An diesem seinem Verhältnis zur Wirklichkeit müßte Literaturkritik, wie ich sie verstehe und wünsche, ansetzen, sie müßte die Sphäre der Werkimmanenz überschreiten und ideenkritisch verfahren, oder anders: ästhetische Fragen sind keine Sache für sich, die zugleich eine Sache für niemanden wäre, sie führen vielmehr, treibt man sie nur folgerichtig voran, notwendig zu Fragen der Erkenntnistheorie und der Ontologie, zu Fragen schließlich der Gesellschaftspolitik. Im Wie steckt das Was, die Form offenbart Wesen, und mit Recht fordern wir vom Schriftsteller wie von jedermann, daß er nicht lüge, und von dem, was er schreibt, daß es den wahren Sachverhalt zeige. So autoritär dies vielleicht klingt: der Autor sollte schreiben, was die Wirklichkeit ihm diktiert. Sie darf ihm die Hand führen. Vertraut er ihr, so vertraut sie ihm, erschließt sich seiner Sprache, bequemt sich zu den Mitteln, die sie ihn lehrt und mit denen er ihr dient. Nur im Bündnis mit der Wirklichkeit ist der Autor unangreifbar. Nur soweit er die Sache auf seiner Seite hat und auf seiten der Sache steht, trifft sein Wort das Ding, sagt er, was ist, gelangt das Seiende zur Sprache und gelangt er, selber ein Teil des Seienden, zum Bewußtsein seiner selbst.

Natürlich gibt es in meinen Texten Personen, Handlungen, Szenen, Milieus, Kon-

flikte und Sinnzusammenhänge und wie immer die Kategorien klassischer Ästhetik lauten. Natürlich schreibe ich traditionell und konventionell, und gern gestehe ich, daß die Poetik des Aristoteles und seine Worte über die Mimesis, die Kunst der Nachahmung, für mich aufregender zu lesen sind als Max Benses Computerlyrik. Menschen und Handlungen, Handlungen und Menschen – davon bin ich umringt, daraus besteht die Welt, in der ich lebe, und wollte ich sie leugnen, sie gar aus meinem Bewußtsein verdrängen und auf ihre Darstellung verzichten, so hätte ich das Gefühl, die Welt zu verfälschen, die Wirklichkeit, meinen besten Verbündeten, zu verraten und zu verlieren, und dies, der Verlust der Realität, so meine ich, wäre das Schlimmste, was einem Autor, was dem Menschen überhaupt widerfahren kann.

Ich will aus dieser meiner Weise, die Welt zu sehen und darzustellen, keine Norm, keine allgemeinverbindliche Verhaltensweise für andere herleiten, und Konstitution, Temperament, Erfahrung und Überlegung mögen andere Autoren zu anderen Methoden und zu anderen Formen der Weltanschauung führen. Erfasst zum Beispiel nicht auch das Neue Hörspiel mit seiner Zitierung von Wirklichkeitspartikeln, mit seinen Geräusch-Collagen und seiner kritischen Verwendung von Sprachklischees Realität? Intendiert es nicht nur auf andere Weise und mit seinen spezifischen Mitteln dieselbe Wirklichkeit, die uns alle umfängt? Und kann es nicht ebenso zur Enthüllung verborgener Realitätsbereiche, zur Aufdeckung versteckter Inhumanität und damit zur Bildung kritischen Bewußtseins beitragen wie die tradierten Formen des Schauspiels oder des Hörspiels, die sich klassischer dramaturgischer Mittel bedienen? – Ich meine, es kann, es soll, und es will wohl auch. Nur frage ich mich bei solchen Stücken: Genügen sie wirklich den kritischen Ansprüchen, die sie erheben? Reproduzieren sie nicht das Chaos, anstatt es zu bannen? Deuten sie mir die Welt? Wirklich? Und wenn schon das Neue Hörspiel man-

chen seiner Befürworter als der Stein der Weisen erscheint – mangelt dann nicht der Weise dem Stein?

Ich lasse diese Frage offen und arbeite weiter wie bisher, das heißt ich konzentriere mich auf die gesellschaftliche Wirklichkeit mit allen ihren konkreten Bereichen, entwickle die Fiktion aus den Fakten, lebe mit meinen Figuren, suche ihre Nähe, dringe aufs Greifbare und bemühe mich, alle Abstraktion zu meiden, alles Überall und Nirgendwo, alles Artifizielle, das nicht Ausdruck von Existenz, sondern Manier wäre, das die Wirklichkeit nicht enthüllte, sondern verkleisterte und das so allgemein wä-

re, daß sich konkret niemand getroffen zu fühlen brauchte. Ich versuche dies.

Während ich dies schreibe, sitzt der schwachsinnige Knecht eines Bauern vor der Schuppentür auf der Erde, schneidet Bilder aus alten Illustrierten und verwahrt sie in einem Karton. Vor einem halben Jahr haben die Ärzte seinen Kehlkopf entfernt. Er sammelt Bilder von Prinzessin Beatrix. Er wiegt noch hundert Pfund. Manchmal zeigt er mir die Bilder. Er krächzt. Er küßt die Bilder. Er lächelt. Er kann nicht sprechen. Er hat nie schreiben gelernt. Er hat nie sprechen können.

Ich werde nicht arbeitslos.

VIEL BEMERKENSWERTES HAT Heinz Hürten in seinem Aufsatz »Wo stand die Kirche am 20. Juli?« (Heft 6/1994, S. 503ff.) zusammengetragen. Nachhaken möchte ich nur mit der Frage: Was versteht er unter (katholischer) Kirche? S. 503 nennt er sie eine »geistliche Institution«. Gemeint sind demnach in erster Linie die Vertreter des Amtes. Dementsprechend stellt er S. 512 die Frage: »Wie verhielt sich nun die Kirche zu ihren treuen Söhnen, die in die Todesmühlen des Systems geraten waren?«, und er antwortet: »Sie hat sich von ihnen nicht distanziert.« Die diesem Satz beigelegte Anmerkung bezieht sich auf zwei bekannte Blutzengen. Vom ersten heißt es da: »Dies würde auch dann noch zutreffen, wenn sich erhärten ließe, daß der Kriegsdienstverweigerer P. Franz Reinisch wegen seiner Haltung aus der Genossenschaft der Pallottiner ausgeschlossen worden ist. Denn auch hier unterblieb die öffentliche Distanzierung.« Dieser Satz ist in seiner ei-

genartigen Logik nur dann zu verstehen, wenn man unter »Kirche« das öffentliche Handeln der Ordensobern versteht. Die kirchlichen Vertreter, mit denen P. Reinisch im Gefängnis zu tun hatte, waren verschiedenen: Ein Gefängnispfarrer verweigerte ihm die hl. Kommunion, also die Kirchengemeinschaft, ein anderer dagegen anerkannte nicht nur die Kriegsdienstverweigerung als freie Gewissensentscheidung, sondern vermittelte ihm auch das Einverständnis von P. Menningen am Ort Schönstatt, während andere ihn mit unterschiedlichen Mitteln von seinem Entschluß abzubringen suchten. Nach meiner Meinung waren alle diese Personen »die Kirche«, und jeder Versuch, ihr Verhalten auf einen Nenner zu bringen, muß scheitern. Es gab also durchaus amtliche Kirchenvertreter, die sich von dem »treuen Bruder« Franz Reinisch distanziert haben. Damit ist noch kein Wort der Bewertung über die unterschiedlichen Verhaltensweisen ausgesagt.

Franz Lüttgen, Aachen

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

in Zusammenarbeit mit

REVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA: COMMUNIO
Im Verlag JACA BOOK, Mailand

SVESCI COMMUNIO
Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb

COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Washington D.C.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
herausgegeben von v.z.w. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Im Verlag EDICIONES ENCUENTRO, Madrid

MIEDZYNARODOWY PRZEGLAD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Im Verlag PALLOTTINUM, Posen

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA DE CULTURA
herausgegeben vom INSTITUIÇÃO COMMUNIO, Rio de Janeiro

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
DE LENGUA HISPANA PARA AMERICA LATINA
herausgegeben von EDICIONES COMMUNIO LTDA., Santiago de Chile

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
herausgegeben von ASSOCIAÇÃO CULTURAL COMMUNIO, Lissabon

التيق: REVUE CRÉTIENNE INTERNATIONALE, Beirut/Paris

COMMUNIO – KRISTJANOVA OBZORJA. MEDNARODNA KATOLÍKA REVIJA
herausgegeben von PREDSTOJNÍTVO SLOVENSKE PROVINCE DRUŽBE JEZUSOVE, Ljubljana

COMMUNIO. NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT
herausgegeben von der Gemeinnützigen Stiftung COMMUNIO ALAPÍTVÁNY, Budapest

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
herausgegeben von COMMUNIO ASOCIACIÓN CIVIL, Buenos Aires

Internationale katholische Zeitschrift »Communio« der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Anschrift von Verlag und Redaktion: Friesenstraße 50, 50670 Köln, Tel.: 02 21/12 35 53, Fax: 12 37 54. – Die Internationale katholische Zeitschrift »Communio« erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 16,-; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 63,-; für Studenten DM 42,-; für die Schweiz: Einzelheft sfr 16,-; Jahresabonnement sfr 61.50; für Studenten sfr 41,-; für Österreich: Einzelheft ÖS 145,50; Jahresabonnement ÖS 573,-; für Studenten ÖS 382,-; für alle zuzüglich Versandkosten. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungs-exemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich erwünscht wird.

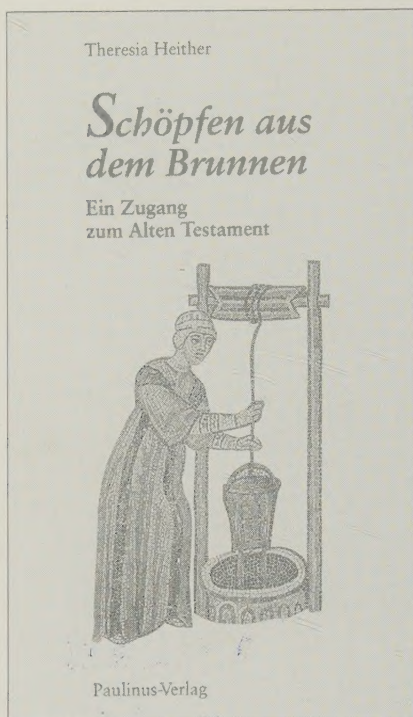
Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln.

Satz: Greiner & Reichel, Köln
Herstellung: Luthe-Druck, Köln

Vertrieb und Inkasso: COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH, Friesenstraße 50, 50670 Köln
Österreich: Verlagsanstalt Tyrolia Ges.m.b.H., Innsbruck · Schweiz: Herder AG Basel

Einem Teil dieser Auflage liegt ein Prospekt des Johannes Verlags Einsiedeln, Freiburg, bei.

...für Christen von heute



Theresia Heither

Schöpfen aus dem Brunnen

Ein Zugang zum Alten Testament

188 Seiten, gebunden

26,80 DM

ISBN 3-7902-0056-5



Wasser ist bei allen Menschen und zu allen Zeiten ein Symbol für Leben. In vielen Ländern ist der Brunnen oder die Quelle daher Mittelpunkt der menschlichen Gemeinschaft. Von daher ist es verständlich, daß Wasser als Symbol für Leben in der Bibel zeichenhaft auf das Leben im vollen Sinn des Wortes hinweist – auf das von Gott geschenkte Leben.

Origenes, der berühmte Theologe des 3. Jahrhunderts, sieht die Heilige Schrift selbst als einen Brunnen, aus dem die Menschen das lebensnotwendige Wasser schöpfen können. Er hat das Brunnenmotiv vor allem in seinen Predigten entwickelt, von denen drei hier übersetzt und mit erklärenden Hinweisen erschlossen werden. Da viele Christen heute grundlegende Probleme mit dem Verstehen der Heiligen Schrift haben, kann Origenes helfen, einen neuen Zugang zu ihr zu eröffnen und die Liebe zum lebendigen Wort Gottes wiederzuerwecken. Den Brunnen zu suchen, ihn zu finden, uns beim Schöpfen von Origenes helfen zu lassen, ist das Anliegen dieses Buches.